Deutschkundliche Arbeiten

Veröffentlichungen aus dem Deutschen Institut der Universität Breslau

A. Allgemeine Reihe



Band 4

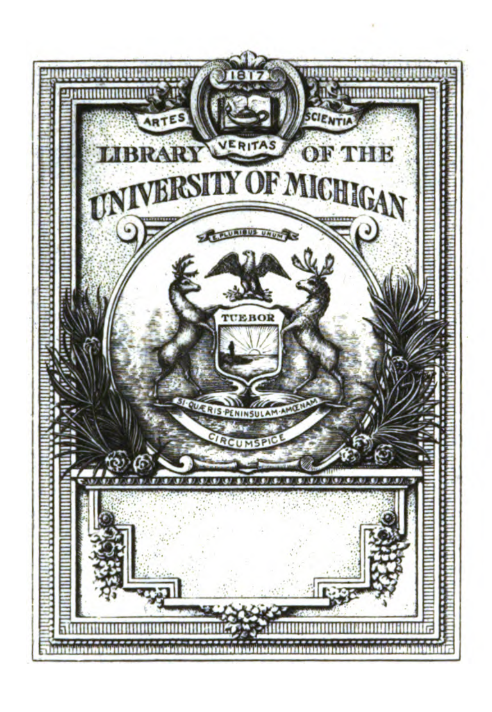
Friedrich Ranke

Volkssagenforschung

Vorträge und Aufsätze

1935

Maruschke & Berendt Verlag, Breslau I.


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



Deutschkundliche Arbeiten
Veröffentlichungen aus dem Deutschen Institut der Universität Breslau

A. Allgemeine Reihe
Band 4

Friedrich Ranke

Volkssagenforschung

Vorträge und Aufsätze

1935

Maruschke & Berendt Verlag, Breslau I.

Volkssagenforschung

Vorträge und Aufsätze

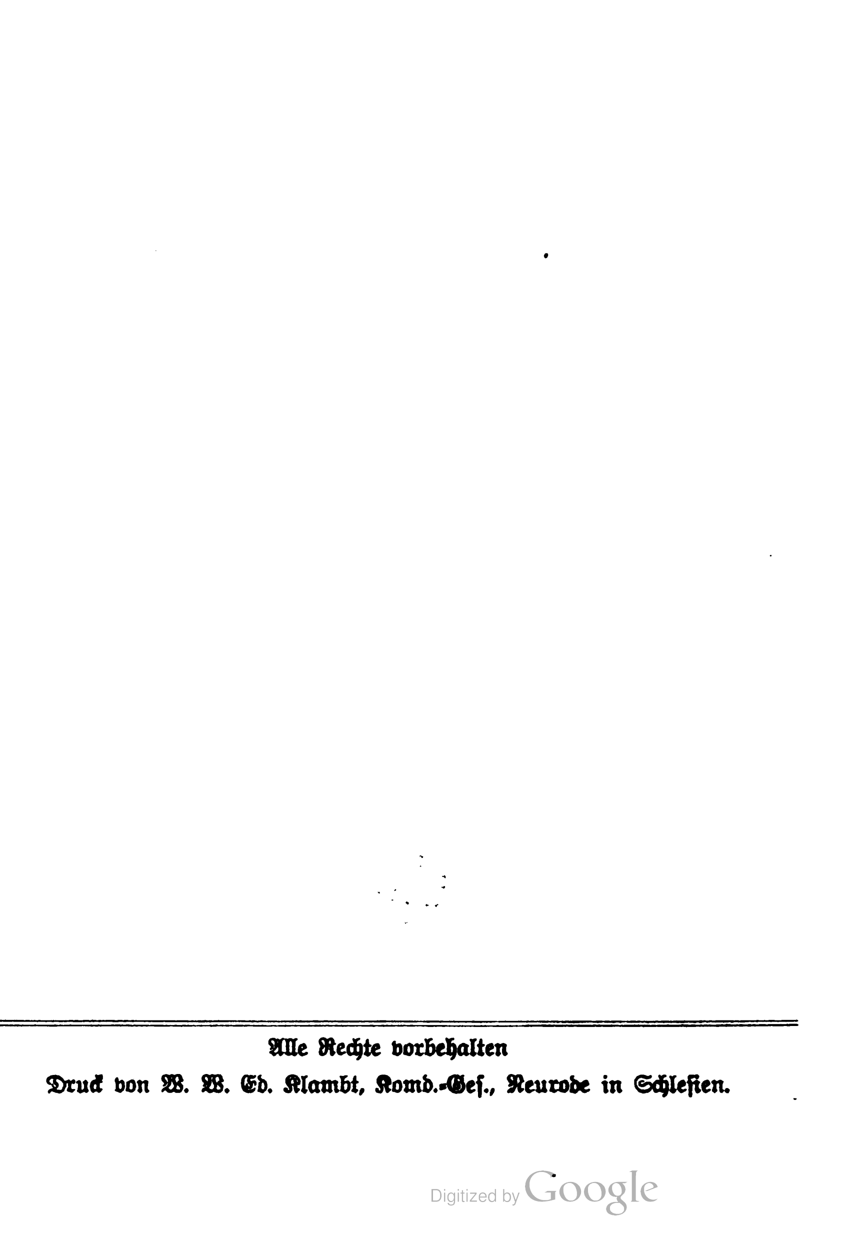
von

Friedrich Ranke



1935

Maruschke & Berendt Verlag, Breslau I.



Druck von W. W. Ed. Klambt, Komd.-Ges., Neurode in Schlesien.

Meiner lieben Frau

Der Gedanke, meine in Zeitschriften zerstreuten Aufsätze zur Volkssagenforschung gesammelt herauszugeben, wurde mir im Oktober 1933 auf dem 2. Volkskundetag in Weimar von verschiedenen Seiten dringend nahegelegt. Ich komme der Anregung nach, obgleich mir bewußt ist, daß die von 1910 bis 1928 entstandenen Aufsätze heute in Einzelheiten überholt sind; doch scheint mir ihre grundsätzliche *Ausrichtung auf das Lebendige* in Sage und Glauben unseres Volkes noch heute so richtig und wichtig wie damals.

Die Aufsätze sind in allem Wesentlichen unverändert geblieben; ein paarmal habe ich, um Wiederholungen zu vermeiden, die Beispiele gewechselt oder auch Ausführungen an der einen Stelle gekürzt, die an einer anderen noch einmal erscheinen. Doch wollte ich lieber Wiederholungen stehen lassen als den inneren Aufbau der Ausführungen zerstören.

Möge die neue Hinwendung des deutschen Geistes zu Volkstum und Vätererbe auch für die so unscheinbaren deutschen Volkssagen die Stunde bringen, in der sie aus einer geheimen Liebe weniger Sonderlinge zu einem Gegenstand der Beschäftigung aller derer werden, die sich um das geistige Sein unseres Volkes und um das gegenseitige Verstehen zwischen seinen verschiedenen Schichten bemühen: wer den einfachen deutschen Mann in seinem Glauben und Wähnen, in seiner Art zu erleben und zu empfinden wirklich verstehen will, dem steht in seinen Sagen ein Tor in wenig bekannte Dämmerbereiche der deutschen Seele offen.

Breslau, am 30. September 1934.

Dr. *Friedrich Ranke.*

Inhalt.

Die Vorträge I, II, III sind in den „Bayerischen Heften für Volkskunde" Band III (München 1916), I (1914), IX (1922) erschienen, Nr. IV und VI in der „Niederdeutschen Zeitschrift für Volkskunde" Band 3 (Bremen 1925) und 4 (1926).

I. Sage und Märchen.

(Habilitationsvortrag, Straßburg i. E. 1910.)

Es ist eine jedem Volkskundler bekannte und oft bedauerte Tatsache, daß von den drei Hauptzweigen der deutschen Volksdichtung: Volkslied, Volksmärchen und Volkssage — der letztgenannte Zweig, die Sage, unter den der Volksdichtung überhaupt Zugänglichen die wenigsten Freunde hat. Sich für das Volkslied, nach Weise und Wort, zu begeistern, ist heute (1910!), wo die volkstümlichen Begleitinstrumente, Laute, Gitarre und Mandoline, sich auch in die Kreise ausbreiten, in denen man noch vor zehn Jahren nur das Klavier und die Geige zu hören bekam, schon beinah Mode geworden; allerdings eine Mode, über die jeder Freund gesunden Volkstums sich nur freuen kann. Das Märchen hat in der Kinderstube eine Heimat gefunden, aus der es sich auch durch aufklärerische Bestrebungen übervorsichtiger Pädagogen nicht so leicht wird vertreiben lassen; und daß auch das Interesse der Großen, der Erwachsenen, sich dem Märchen gerade jetzt noch weiter zuwendet, kann man aus der Tatsache schließen, daß eben jetzt die schöne Sammlung der „Märchen der Weltliteratur" erscheint; denn ein Verleger hätte einem so weitschauenden Unternehmen seinen Verlag wohl kaum zur Verfügung gestellt, wenn er nicht die Empfindung hätte, daß dies Unternehmen zeitgemäß ist, und daß er auf Absatz rechnen kann.[1])

Die deutschen Volkssagen dagegen, jene seltsamen, fantastischen Geschichten, die sich unser Volk noch heute so gern erzählt, aus den vergangenen Zeiten der Ritter und Ritterburgen, von Heldentaten und Listen, von ausharrender Liebe und unsühnbarem Haß, oder aus näher zurückliegender Zeit: von Begegnungen des Menschen mit einer der unheimlichen Gestalten der Volksphantasie, mit den Zwergen, mit dem Wassermann, mit Hexen und Zauberern, mit einzelnen Toten oder mit dem wilden Heer — diese deutschen Volkssagen, von deren unübersehbarer Fülle die Masse der Sagensammlungen aus den letzten 100 Jahren und aus allen Teilen Deutschlands ein beredtes Zeugnis ablegen, sind denselben Kreisen, die für das Volkslied schwärmen und an das Märchen zum mindesten aus ihrer Kinderzeit noch eine dankbare Erinnerung bewahren, zum allergrößten Teile unbekannt.

Dabei ist die gebildete Welt auf diese Gattung der Volkspoesie nicht etwa erst besonders spät aufmerksam gemacht worden: den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm vom Jahre 1812 folgte schon 1816 ihre Sammlung der deutschen Volkssagen. Aber während sich die Grimmschen Märchen sehr bald in immer neuen Auflagen und zahlreichen Nachdrucken weit verbreiteten, haben es die Grimmschen Sagen in einem Jahrhundert

(seit 1816) erst auf die dritte Auflage gebracht. Diese eine Angabe macht alle weiteren Ausführungen über die geringe Bekanntschaft unserer gebildeten Kreise mit den deutschen Volkssagen wohl überflüssig.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, diese laue Aufnahme der Grimmschen Sagen im einzelnen zu erklären. Nur ein paar allgemeine Worte seien gestattet. Die Gründe scheinen mir zum großen Teil in der Form und vor allem in der den Leser verwirrenden Anordnung zu liegen, die die Grimms ihren Sagen gegeben haben; denn was bei den Märchen möglich und erwünscht war, das bunteste Durcheinander, das läßt bei den Sagen kein kräftiges Interesse im Leser aufkommen. Bei den Märchen paßt ein solches Durcheinander gut zu ihrem Wesen: jedes einzelne Märchen hat seinen Wert allein in sich; auch das erzählende Volk und die erzählende Mutter bringt bald dies, bald jenes Märchen in buntem Wechsel; bei der Sage ist das anders: wer selber einmal einen Abend mit dem Erzählen von Gruselgeschichten zugebracht hat, der weiß, daß da eine Geschichte die andere inhaltlich verwandte nach sich zieht, und gerade so ist es bei der Sagenerzählung des Volkes — da kommt, in der Spinnstube oder am Lagerfeuer der Hütebuben, die Rede etwa auf die Hexen, und nun bringt einer nach dem andern vor, was er von Hexen gehört oder gar selber erlebt hat; ist das Thema erschöpft, so folgen etwa Erzählungen von wiederkehrenden Toten usw.[2]

Zum Wesen der Sage gehört, daß sie nicht losgelöst für sich, sondern nur im Erzählzusammenhang mit verwandten Sagen lebt. Erst durch eine sachliche Anordnung wird im Leser das Interesse an der hinter all diesen krausen Geschichten liegenden Fantasiegestalt lebendig, die der eigentliche Gegenstand der Sage ist. Bei dem bunten Durcheinander, in dem die Grimms ihre Sagen boten, kann es gar nicht ausbleiben, daß das Interesse des Lesers eher oder später erlahmt, es tritt das Gefühl der Übersättigung ein, und das Buch wird mißmutig beiseite gelegt.[3] — Zu einem Teil lag die Ablehnung der Grimmschen Sagen natürlich auch im Wesen der Sagen selbst. Von diesem Wesen der Sagen möchte ich hier versuchen, ein möglichst anschauliches Bild zu geben, und zwar durch eine Gegenüberstellung von Sage und Märchen.

Ein Buch der Sagen und ein Buch der Märchen haben die Brüder Grimm zusammengestellt, und ihren beiden Büchern sind im Lauf der nächsten 100 Jahre zahlreiche Märchen- und zahllose Sagensammlungen gefolgt, aus allen Staaten, Provinzen und Gauen Deutschlands und aus vielen außerdeutschen Ländern. In all diesen Sammlungen wird die Scheidung der beiden Gattungen: „Sage" und „Märchen" durchgeführt. Welches sind die Grundsätze dieser Scheidung?

Sehen wir zunächst zu, wie die Brüder Grimm selbst ihre Scheidung begründeten. In ihrer Einleitung von 1816 heißt es: „Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer; jenes stehet beinahe nur in sich selber fest, in seiner angeborenen Blüte und Vollendung; die Sage von einer geringeren

Mannigfaltigkeit der Farbe hat noch das Besondere, daß sie an etwas Bekanntem und Bewußtem hafte, an einem Ort oder einem durch die Geschichte gesicherten Namen. Aus dieser ihrer Gebundenheit folgt, daß sie nicht gleich dem Märchen überall zu Hause sein könne, sondern irgend eine Bedingung voraussetze, ohne welche sie bald gar nicht da, bald nur unvollkommener vorhanden sein würde." Und etwas später heißt es weiter: „Die Kinder glauben an die Wirklichkeit der Märchen, aber auch das Volk hat noch nicht ganz aufgehört, an seine Sagen zu glauben, und sein Verstand fordert nicht viel darin; sie werden ihm aus den angegebenen Unterlagen (nämlich des Ortes und der historischen Person) genug bewiesen; d. h. das unleugbar nahe und sichtliche Dasein der letzteren überwiegt noch den Zweifel über das damit verknüpfte Wunder." — Spätere Forscher und Sammler haben, wo sie sich überhaupt auf Begriffsbestimmungen einließen, die Ausführungen der Brüder Grimm fast immer nur mit ähnlichen Worten wiederholt. So sagt z. B. Karl Wehrhan in seinem die Forschungen bis zum Jahre 1907 zusammenfassenden Handbuch über „Die Sage" (Leipzig 1908): „Mit dem Märchen hat die Sage viel Ähnlichkeit, beide greifen in unendlichen Mischungen und Wendungen ineinander, aber die Sage ist mehr lokaler, das Märchen allgemeiner Natur, erstere ist historischer, letzteres poetischer. Daraus folgt, daß die Sage gebundener ist, das Märchen dagegen freier, in sich selbst ohne äußere Fesseln gefestigt." — Auch Wehrhan kommt also über die Grimms nicht hinaus; nur den Abschnitt, daß die Sagen vom Volk noch geglaubt werden, hat er mit den meisten seiner Vorgänger entweder übersehen oder absichtlich fortgelassen.

Nun versteht es sich ja von selber, daß so genaue Kenner der Volksdichtung, wie die Brüder Grimm es waren, die Scheidung richtig angegeben haben; der Unterschied zwischen örtlicher und zeitlicher Bestimmtheit der Sage und ort- und zeitloser Freiheit des Märchens, zwischen poetischerer Haltung hier, realistischerer Haltung dort, trifft, im allgemeinen wenigstens, in der Tat zu. — Und ihre Scheidung hat sich auch praktisch als ausreichend erwiesen: In den vielen Sagen- und Märchensammlungen der ihnen folgenden Zeit kommt nur selten einmal der Fall vor, daß ein Sammler zweifelt, welcher Gattung er eine Geschichte anzureihen hat. — Und doch: die genannten scheidenden Momente sind sämtlich rein formal. Sollten wir darüber nicht hinauskommen? Werden wir wirklich eine typische Sage, die zufällig einmal ihre örtliche Anknüpfung verloren hat, unter die Märchen aufnehmen, bloß weil ihr das für uns notwendige Sagenkennzeichen fehlt? Oder liegt nicht vielmehr eine tiefere psychologische Verschiedenheit zugrunde, aus der sich die formale mit Notwendigkeit ergibt, und die bestehen bleibt, auch wenn einmal das formale Kennzeichen aus irgend einem Grunde verloren geht?

Ich glaube in der Tat, daß ein solcher tieferer und wesentlicherer Unterschied zwischen den Sagen und den Märchen besteht, und daß er sogar verhältnismäßig leicht zu finden ist, wenn wir uns nur die beiden Erzählungs-

arten genau ansehen. — Ich möchte zu diesem Zweck zunächst einmal ein paar deutsche Volkssagen im Wortlaut vorführen:

Die Sage vom Sauschloß (Erschtal). Vor langer Zeit hat einmal Herzog Friedrich, der mit der leeren Tasche, die Burg Greifenstein belagert und hat sie nicht können einnehmen. Da hat er ihr alle Zufuhr abgeschnitten und hat sie aushungern wollen. In der Burg ist auch die Not immer ärger geworden; zuletzt haben sie nur noch ein Schwein gehabt, das war ihr letztes. Aber das haben sie nicht geschlachtet, sondern haben es lebend über die Mauer geworfen, ins herzogliche Lager. Da hat der Herzog gemeint: „Wenn die da drinnen noch so viele Schweine haben, daß sie ihnen noch über die Mauer davonspringen, dann ists nichts mit dem Aushungern" und ist mit seinem Heer abgezogen und die Greifensteiner sind frei gewesen. Deshalb heißt Greifenstein noch heutzutage das Sauschloß.[4] — Dieselbe Geschichte wird von den verschiedensten Burgen und Städten Deutschlands erzählt: in Böhmen, in Hessen, Westfalen, in Luxemburg usw. — oft mit der Abänderung, daß nicht das ganze lebende Schwein, sondern nur sein Magen mit dem letzten Scheffel Weizen gefüllt über die Burg- oder Stadtmauer geworfen wird. Der Erfolg ist immer der gleiche: die Belagerer verzweifeln daran, die Eingeschlossenen auszuhungern, und ziehen ab. — Wir haben also eine richtige allgemeine deutsche geschichtliche Volkssage vor uns.

Das Niesen im Wasser. An einem Brücklein, das über die Auerbach geht, hörte jemand etwas im Wasser dreimal niesen; da sprach er dreimal: „Gott helf!" und damit wurde der Geist eines Knaben erlöst, der schon dreißig Jahre auf diese Worte gelauert hatte. — Oberhalb desselben Brücklein hörte nach einer andern Erzählung ein anderer dreimal aus dem Bach heraus niesen. Zweimal sagte er: „Gott helf!"; beim dritten Mal aber: „Der Teufel hol dich!" Da tat das Wasser einen Wall, wie wenn sich einer mit Gewalt darin umdrehte.[5]

Die Sage vom Werwolfsschäfer. Zu Reispelt in Luxemburg war einmal ein Schäfer, der in dem Rufe stand, ein Zauberer zu sein, und deshalb von allen Leuten gemieden wurde. Der ging einmal mit seinen zwei Kindern, einem Knaben und einem Mädchen, auf die Weide. Als es Mittag war, sagte er zu ihnen: „Kinder, eßt was ich mitgenommen habe. Ich will nachsehen, ob ich nicht das Schaf wiederfinde, das gestern verloren ging. Und wenn ein Wolf kommt, habt keine Angst, sondern werft ihm nur Lieschens rote Schürze vor, so tut er euch nichts." Damit ging er fort. — Nach einer Weile kam wirklich ein Wolf dahergetrollt und die Kinder begannen vor Angst zu zittern; aber sie dachten an den Rat ihres Vaters und Lieschen warf dem Wolf ihre rote Schürze vor. Da zerriß der Wolf die Schürze in tausend Fetzen und ging seiner Wege. — Eine Stunde später kam der Schäfer zurück. Er legte sich müde aufs Moos und schlief bald ein. Wie er nun so mit offenem Munde schlief, sahen die Kinder, daß der Vater Fetzen von Lieschens Schürze zwischen den Zähnen hatte. Darüber erschraken sie sehr und meinten, ihr Vater müsse wohl selber der

Wolf gewesen sein. Aber sie nahmen sich vor, keinem Menschen etwas davon zu sagen, weil man sonst den Vater totschießen würde. — Nachher zu Hause mußte Lieschen aber doch erzählen, wo ihre rote Schürze geblieben war, und da gab ein Wort das andere, da erzählte sie auch, wie der Vater Fetzen von ihrer Schürze zwischen den Zähnen gehabt hatte. Die Sache kam vor den Richter und der Schäfer gestand auf der Folter, er habe vom Teufel einen ledernen Gürtel bekommen: so oft er den umschnallte, sei er ein Wolf geworden. Da wurde der Schäfer verbrannt und seine Asche in den Wind gestreut.[6]

Endlich noch zwei lieblichere Geschichten, von den zierlichen Waldweiblein, die in den weiten Wäldern Mitteldeutschlands hausen:

Waldweibleins Wiege. Auf dem Hungersberg im Vogtland hörte einmal eine Holzleserin etwas wimmern. Sie ging den Tönen nach und fand ein niedliches kleines Kind, das lag in einer Baumrinde. Sie glaubte, die Mutter des Kindes sei gleich ihr im Walde, und reichte ihm die Brust, denn sie hatte selbst einen Säugling daheim. Es war aber das Kind eines Waldweibleins, und dessen Mutter kam darüberzu und schenkte der Bäuerin zum Dank die Rindenwiege. Die Bäuerin meinte nun zwar, sie habe Holz genug gelesen, doch brach sie sich ein Stück von der Rinde ab, warfs auf das übrige und ging heim. Aber nachher hat sichs am mitgenommenen Stück gezeigt: Die Wiege des Waldweibleins war aus purem Gold gewesen.[7]

Das geschlagene Holzweibel. Allerlei Mutwillen verüben die Holzweibel, besonders beim Heumachen. Da war eins auf der Talwiese beim Buchaer Galgenbuschholz (im Orlagau), das zerstörte dem Bauer immer wieder lachend die Heuschober, wenn sie eben fertig waren, und wollte trotz aller Ermahnung nicht davon ablassen. Endlich versetzte ihm der Bauer ärgerlich eins mit dem Rechenstiel. Da schrie das Holzweibel laut auf; und aus dem Walde kam das Waldmännchen angelaufen und fragte zornig: „Was hast du mit meiner Frau?" Der Bauer zeigte den umgestürzten Heuschober und erzählte alles, wie es gewesen war. Da sagte das Männlein zu dem Holzweibel:

Wie du getan, nimm den Lohn.
Hätt er dich umsonst geschlahn,
Wärs um ihn geschehn.[8] —

Denken wir von diesen Sagen aus zu den Märchen hinüber, etwa an das Märchen von Sneewittchen: Da ist eine Königin, die wünscht sich ein Kind, so weiß wie Schnee, so rot wie Blut und so schwarz wie Ebenholz; sie bekommt es auch, aber sie selber stirbt, und das Kind bekommt eine Stiefmutter. Die neidet ihm seine Schönheit und will es töten lassen. Sneewittchen aber bleibt am Leben und kommt zu den sieben Zwergen und wird von ihnen gut aufgenommen. Aber die böse Stiefmutter erfährt von seinem Dortsein und trachtet ihm weiter nach dem Leben. Dreimal gelingt

es ihr, Sneewittchen zu vergiften, aber jedesmal wird das Kind glücklich noch gerettet; zuletzt kommt ein glänzender Königssohn und heiratet Sneewittchen, und die böse Stiefmutter muß sich in glühenden Pantoffeln zu Tode tanzen. — Oder denken wir an das Märchen vom Rotkäppchen, oder vom Aschenputtel oder vom Dornröschen oder von Jorinde und Joringel, oder an welches wir wollen: Immer sind die schon besprochenen formalen Verschiedenheiten leicht festgestellt: Die Sagen waren örtlich bestimmt: Burg Greifenstein im Etschtal, die Auerbachbrücke, Keispelt in Luxemburg, der Hungersberg und das Galgenbuschholz im Vogtland; die Märchen dagegen haben einen idealen Schauplatz, den es nie und nirgends gegeben hat, sie spielen im „Märchenland". — Die Sagen sind in ihrer ganzen Haltung realistischer und individueller: Belagerung, Hunger, der historische Herzog Friedrich, der Schäfer mit seinen Kindern, die Holzleserin; die Märchen sind in ihrem Personal wie in den von ihnen erzählten Ereignissen poetischer, zugleich aber auch blasser und typischer gehalten.

Wir könnten diese formalen Unterschiede auch leicht noch vermehren. Vor allem wäre da zu erwähnen, daß die Sagen meistens nur je ein Ereignis erzählen, oder wissenschaftlich gesprochen: die Sage hat meistens nur ein Motiv; das Märchen dagegen reiht Motiv an Motiv zur kunstvollen Kette. — Aber alle diese formalen Feststellungen treffen noch nicht den Kern unserer Frage. Diese formalen Verschiedenheiten können doch nur die Folge- und Begleiterscheinungen irgend eines sehr viel tiefer liegenden und wesentlicheren Unterschiedes zwischen Sage und Märchen sein.

Sehen wir darum weiter zu, so finden wir in einer ganzen Reihe von Sagen die lebhaftesten Beteuerungen, daß das in ihnen Berichtete auch wirklich geschehen sei. — So heißt es z. B. in einer Sage aus Oldenburg, die erzählt, wie der alte Heinrich Suhr in Oberhausen, der zur französischen Zeit, d. h. um 1810, 60 bis 70 Jahre alt gewesen sein soll, einmal des Nachts dem unheimlichen Spukgeist eines Mordwirtes, dem „schreienden Ding" begegnet ist, da heißt es am Schluß: „Dat hett mi sülwst vertellt un dat wull de ole Suhr wol nicht lögen."[9] — Oder aus Treuenbrietzen wird erzählt, wie der alte Zimmermann von dort einmal dem wilden Heer begegnet ist und was er da alles erlebt hat, und dann heißt es: „Nu is he al an de vürzig Joar dot, er het et wue ofte vertellt un där het jewisse nich jeloen", und weiter: „bedrunken is e nich jewest, den det is bi em ni vorjekoam, wiels e kenen Brantwien jedrunken het."[10] Und ähnliche Beteuerungen finden wir in den Sagen wieder und wieder.

Oder es heißt auch wohl einmal, daß der noch lebe, von dem die Sage gehandelt hat. Ein Mann aus Hofstetten am Lech ist einmal von der wilden Jagd mitgenommen und sechs Wochen lang der Erde entrückt gewesen. Und dann heißt es: „Auf einmal kam er zurück, er wußte selbst nicht wie und wo, und war noch ganz damisch in seinem Sinn. Es schwindelt ihm allerweg, wenn er nur daran dachte, und allen, die es hörten, geschwindelte es mit. Der Mann lebt noch heute, verhält sich aber stets geruhig und still,

hat zu nichts mehr weder Freud noch Leid, hat nur noch ein Kuchelleben (d. h. er hockt teilnahmlos, stumpf in der Kuchel, am Herd).[11] — Nun streift wohl auch das Märchen gelegentlich einmal die Wahrheitsfrage; aber das klingt dann sehr anders. Da heißt es etwa: Wers nicht glaubt, zahlt einen Taler; oder: Möchte wohl wissen, obs wahr ist. Und auch im Märchen finden wir den Gedanken, daß seine Helden noch am Leben seien, aber nur als scherzhaft angenommene Möglichkeit: „Und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch heute."[12]

Damit haben wir den Unterschied zwischen Sagen und Märchen sichtbar vor uns: Die Sage weiß es nicht anders, als daß sie etwas wirklich Geschehenes berichtet; sie will belehren und darum allen Ernstes geglaubt sein. — Das Märchen kennt diese Forderung nicht oder höchstens im Scherz; es will lediglich unterhalten, es ist bewußte Kunst, und wie bei aller Kunst ist sein erstes Gesetz das „Schönsein".

Die Sagen gehören zu der naiven, unkritischen Wissenschaft des Volkes. Auf der einen Seite entsprechen sie unserer Geschichtswissenschaft, sie wollen berichten, was in früheren Zeiten alles geschehen ist; auf der anderen Seite, als mythische Sagen, sind sie Erfahrungsbelege irgend eines Glaubenssatzes. Der Glaube heißt: die Toten sind nicht aus der Welt, sie hausen im Wasser, bis ein frommes Wort sie erlöst, oder: es gibt Zauberer, die als Werwölfe laufen, oder: es gibt das mutwillige Volk der Holzleute. — Dann kommt die Frage: Ja, woher weißt du denn das? — Und als beweisende Antwort darauf der Erfahrungsbeleg: der und der hat einmal das und das erlebt. Also ist es wahr. — Die Märchen erheben diesen Anspruch, ernstgemeinte Wirklichkeitsberichte zu sein, nicht. Das deuten schon die angeführten scherzhaften Beteuerungsformeln an. Es läßt sich aber auch noch an anderen Zügen deutlich machen.

In den Sagen finden wir in einer ganzen Reihe von Fällen das Geständnis, daß der Erzähler einen Zug vergessen habe. Da heißt es etwa: Die weiße Jungfrau wollte die Männer nicht eher in ihren unterirdischen Gang eintreten lassen, ehe sie nicht drei Fragen beantwortet hätten; die erste Frage war: ob die Wintergerste noch nicht zeitig sei; die zweite: ob noch kein Knäblein geboren sei, und die dritte Frage — war dem Erzähler völlig entfallen.[13] — Oder: Die weiße Frau, deren Erlösung mißlungen ist, bricht in ein Jammergeschrei aus und klagt, nun müsse erst wieder eine Eiche gepflanzt und später etwas aus dem Baum gemacht werden, bis wieder einer kommen könne, sie zu erlösen. Aber was aus der Eiche gemacht werden müsse, das wußte der Erzähler nicht mehr.[14] — Und das gleiche Geständnis der Erzähler, sie hätten einen wichtigen Zug ihrer Geschichte leider vergessen, finden wir in den Sagen noch mehrfach. Dem echten Sagenerzähler kommt es eben nicht in erster Linie darauf an, irgend etwas Schönes oder Gruseliges zu erzählen, sondern auf die Wahrheit; und wenn er von seiner Geschichte etwas vergessen hat, so gesteht er es ein. — Im Märchen ist ein derartiges Eingeständnis unmöglich. Verläßt einen Märchenerzähler einmal sein oft

allerdings erstaunlich gutes Gedächtnis, so erfindet er aus dem Stegreif während des Erzählens schnell eine Lückenfüllung. Denn im Märchen steht nicht Treue und Wahrhaftigkeit, sondern Unterhaltung, Wirkung, Schönheit als wichtigstes Gesetz obenan. — Daß sich schon das märchenerzählende Kind gelegentlich so freigestaltend über das Märchen stellt, habe ich selber einmal in einem Falle erlebt, den ich trotz seines etwas possierlichen Inhalts meinen Lesern doch nicht vorenthalten möchte.

Ein sechsjähriges Mädchen erzählt seinem vierjährigen Bruder das Märchen von Rotkäppchen; ziemlich wörtlich so, wie es die Mutter ihnen beiden oft schon erzählt hat, im Ganzen nach der Grimmschen Fassung. Sie kommt an die Stelle, wo der Wolf, mit der Großmutter im Bauch, im Bett liegt, und Rotkäppchen mit Wein und Kuchen zu ihm ans Bett kommt. „Aber Großmutter, warum hast du denn so große Augen?" — „Daß ich dich besser sehen kann!" — „Aber Großmutter, warum hast du denn so große Ohren?" — „Daß ich dich besser hören kann!" — „Aber Großmutter, warum hast du denn so eine große Nase?" — Nun folgte eine kurze, kaum merkbare Pause der Überlegung. Dann in genau dem gleichen, dramatisch ernsten Ton: „Damit ich mich besser schneuzen kann!" — Und dann ging ohne jede Unterbrechung die Geschichte weiter bis ans Ende: „Warum hast du denn einen so großen Mund?" usw. Wir haben hier einen in der Tat köstlichen Beweis für das vorhin Gesagte: Die kleine Erzählerin hat sich vergalloppiert, von der großen Nase des Wolfs ist in seinem Gespräch mit Rotkäppchen bisher nie die Rede gewesen; aber anstatt nun zu sagen: Ach so, nein, so war es ja gar nicht; oder anstatt einzugestehen: Ja, was der Wolf dann sagte, das weiß ich nicht mehr — wie unsre Sagenerzähler vorhin — statt dessen erfindet sie, rein um der künstlerischen Wirkung willen, die gerade an dieser spannenden Stelle durchaus keine Unterbrechung verträgt, die nächstpassende Antwort. Das sechsjährige Mädel stellt sich als Mitschaffende **über** das Märchen.

Wir werden also die schon von den Brüdern Grimm gemachte Beobachtung, daß das Volk an seine Sagen noch glaube, in den Mittelpunkt einer vergleichenden Betrachtung von Sage und Märchen stellen müssen. Denn sie allein gibt den wirklich wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Erzählungsarten an. Was wir Sagen nennen, sind Erzählungen, die allen Ernstes geglaubt werden wollen; die Märchen wollen unterhalten und auf angenehme Weise die Zeit vertreiben.

Von diesem zentralen Wesensunterschiede aus sind nun auch die formalen Unterschiede zwischen Sage und Märchen zu verstehen. Zunächst die große Verschiedenheit im Erzählstil: die Sage will ein Geschehenes treu berichten; sie ist darum vor allem sachlich interessiert, die Form hat für sie keine andere Bedeutung, als soweit sie ihrer **Sache** dient; sie ist in ihrer Form kurz und klar, und geht ohne alle Umschweife gerade auf ihr Ziel. — Der Märchenerzähler will in erster Linie unterhalten, seine Absicht geht darum viel bewußter auf die **Form** seiner Erzählung, die anmutig

und unterhaltend, spannend und erfreuend zugleich sein muß; er kann darum auch Nebenumstände behaglich ausmalen. Das Märchen spielt in einer idealen Zeit („es war einmal“ oder etwa „als das Wünschen noch geholfen hat“) und in einem idealen, namenlosen Land; die Sage braucht, um Glauben zu finden, genaue örtliche und zeitliche Bestimmtheit. — Die Sage, zum mindesten die „mythische“, hat auch nicht einen „Helden“ im Sinne des Märchens. Ihr Zweck ist, über die geheimnisvollen und unheimlichen Mächte zu unterrichten, die den Menschen umgeben; ihr ganzes Interesse geht auf das phantastische Erlebnis, der Mensch ist ihr nur der beinahe zufällige Träger dieses Erlebnisses.

Von hier aus versteht sich auch der große Unterschied in den Charakteren der Sage und des Märchens. Das Märchen will und muß notwendig versuchen, ein Bild von seinem Helden oder seiner Heldin vor uns hinzustellen; es greift dabei zu dem nächstliegenden Mittel aller naiven Charakterzeichnung: es gibt Typen. Es zeichnet den tadellos tapferen und reinen, tadellos schönen Jüngling, oder den nur dummen, der vom Glück begünstigt wird, oder den listigen, der aus allen verzwickten Lagen einen Ausweg weiß, oder den nur tapferen, der das Gruseln nicht lernen kann; seine Mädchen sind makellos fromm und unwandelbar treu; seine Gegenspieler sind von Grund aus schlecht: der böse König, die böse Stiefmutter usw.

Der Sage kommt es auf Charakterzeichnung an sich gar nicht an; sie interessiert sich für den Menschen nur, soweit er Träger des erzählten Erlebnisses ist. — Wo aber im Erlebnis selber etwas Charakterisierendes liegt, da sind die Charaktere der Sage reicher, gebrochener, realistischer: Da hören wir von dem verwegenen Schatzgräber, der zwei der schrecklichsten Mutproben standhaft und schweigend besteht, dem aber bei der dritten und schrecklichsten doch der Angstschrei entfährt und der sich dadurch selber um die Frucht all seiner Mühen bringt; oder von dem Jüngling, der so treu und tapfer und rein war, daß die verwünschte Schloßjungfrau ihn sich zum Erlöser aussuchte, aber als es zuletzt darauf ankam, hatte er sich doch nicht rein erhalten, und die Erlösung mißlang; oder von dem Bauern, der mit einer Waldfrau vermählt war und glücklich mit ihr lebte, nur hatte sie sich ausbedungen, daß er sie niemals schelte; einmal aber im Rausch schilt er sie doch mit einem derben Fluch, und sie verschwindet für immer. — Die Menschen der Sage sind keine vollendeten Typen; ihr Handeln trägt das Zeichen der Unvollkommenheit, das allem Irdischen anhaftet.

Mit den letzten Beispielen kommen wir auf einen neuen Wesenszug der Sage: sie will nicht, wie das Märchen, nur erfreulich unterhalten; so braucht sie auch nicht den glücklichen Ausgang, ohne den es im Märchen nicht abgeht. Und das ist der wichtigste Unterschied zwischen Sage und Märchen; die verschiedene Stimmung der Welt und dem Leben gegenüber.

Als Beispiel, diese verschiedene Stimmung deutlich zu machen, wähle

ich das Jephtamotiv, das uns als biblische Erzählung aus dem Buch der Richter vertraut ist:

Im Kampf gegen die Ammoniter tut Jephta, der israelitische Führer, das Gelübde zu seinem Gott. „Gibst du die Kinder Ammon in meine Hand, was zu meiner Haustür heraus mir entgegengehet, wenn ich mit Frieden wiederkomme von den Kindern Ammon, das soll des Herrn sein und wills zum Brandopfer opfern." Also zog Jephta auf die Kinder Ammon, wider sie zu streiten. Und der Herr gab sie in seine Hände. — Da nun Jephta kam gen Mizpa zu seinem Hause, siehe, da gehet seine Tochter heraus ihm entgegen mit Pauken und Reigen; und sie war sein einziges Kind und er hatte sonst keinen Sohn noch Tochter. — Da zerreißt Jephta seine Kleider zum Zeichen des Schmerzes. Aber er bleibt seinem Gelübde treu und opfert seine Tochter nach zween Monaten seinem Gotte zum Brandopfer.

Das gleiche Motiv vom unbedachten Verkauf des einzigen geliebten Kindes spielt in vielen deutschen Sagen und Märchen. Eine Sage aus österreichisch Schlesien erzählt z. B.: Am Ufer der Oder saß einmal ein Fischer, der hatte schon lange nichts mehr geangelt. Da kam ein kleiner Mann zu ihm, dessen Kleid war unten am Saum ganz naß (d. h. es war ein Wassermann); der sagte zum Fischer: „Wenn du mir gibst, was du zu Hause nicht kennst, dann sollst du so viel Fische fangen, als du nur immer willst." Der Fischer konnte sich bei allem Nachdenken nicht besinnen, was ihm in seinem Haus wohl unbekannt sein könnte, und ging auf den Handel ein. Aber als er dann mit seinem reichen Fang heimkam, hatte ihm seine Frau eben ein Knäblein geboren. Da bekam er große Angst und betete ohne Unterlaß, um das böse Geschick von seinem Söhnchen abzuwenden; aber es half nichts. Als der Knabe schon ziemlich herangewachsen war, ging er einmal mit seinem Vater über Feld und kniete unterwegs an einer Quelle nieder um zu trinken; da hat ihn der kleine Mann zu sich hinabgezogen.[15] — Andere Sagen desselben Motivs brauche ich nicht weiter anzuführen. Der Verlauf ist immer der gleiche: das unter irgend einer rätselartigen Bezeichnung versprochene Kind wird — oft nach langer Zeit — von dem Geiste erbarmungslos abgeholt.

Es ist nun sehr interessant, zu sehen, wie das gleiche Motiv im Märchen auftritt. Das Grimmsche Märchen von der Nixe im Teich erzählt von einem Müller, der, in arger Bedrängnis, einer Wassernixe verspricht, ihr zu geben, „was eben in seinem Hause jung geworden ist". — „Was kann das anders sein," denkt der Müller, der schon wochenlang vom Hause fort ist, „als ein junger Hund oder ein junges Kätzchen." Aber wie er heimkommt, ist ihm ein Sohn geboren, den hat er der Nixe verkauft. Der Sohn wird nun jahrelang vor allem Wasser behütet, endlich aber — ganz wie in der Sage — von der Nixe doch in den Teich hinabgezogen. — Dabei aber beruhigt sich das Märchen nun nicht; der Jüngling wird von seiner Liebsten unter vieler Mühe und Angst losgekauft und gerettet ... „und ob sie glückselig waren, braucht keiner zu fragen".[16] — Richtig voll-

zogen wird der Verkauf auch in dem Märchen vom singenden, springenden Löweneckerchen aus der Grimmschen Sammlung. Da verspricht ein Mann (genau wie Jephta) einem Löwen, der ihn bedroht, ihm zu schenken, was ihm daheim zuerst begegnet. Und das ist seine Tochter. Die wird dann auch dem Löwen ausgeliefert, aber — und hier setzt nun das Eigentümliche des Märchens ein — der Löwe war ein verzauberter Königssohn und war nur bei Tag ein Löwe, in der Nacht aber hatte er seine natürliche menschliche Gestalt. Das Märchen braucht nun nur zu erzählen, wie das Mädchen den Königssohn aus seiner Verzauberung erlöst, um endlich schließen zu können: „und sie lebten von nun an vergnügt bis an ihr Ende."[17] — In andern Märchen kommt der Geist, durch irgendwelche Zaubermittel gehemmt, gar nicht an das versprochene Kind heran, wie in dem Grimmschen Märchen vom Mädchen ohne Hände, das sich erst mit Wasser und dann mit ihren Tränen so rein macht, daß der Teufel ihr am verabredeten Termin nichts anhaben kann.[18] — Wieder anders ist der Ausgang in der Märchenlegende vom Räuber Madej. Da verkauft ein Mann, wieder unter der Bezeichnung: „das, was er in seinem eigenen Hause nicht kenne", seinen Sohn im Mutterleib dem Teufel. Der Sohn aber macht sich als Jüngling mit Kreuz und Kerze und Weihwasser auf den Weg zur Hölle und erzwingt sich dort vom Teufel selber den Verkaufskontrakt zurück.[19] — Besonders leicht macht sich ein deutsches Märchen aus Ungarn die Umbiegung zum guten Ende: das übernatürliche Wesen verzichtet freiwillig: „Behaltet Euer Söhnlein nur: die Königin der fliegenden Tiere ist zufriedengestellt dadurch, daß Ihr Euer Wort so treulich gehalten habt."[20]

Alle diese Märchen unterscheiden sich von der alttestamentlichen Jephtaerzählung wie von der deutschen Volkssage vor allem durch ihr Ethos. In der Sage herrscht der strenge Glaube an die Heiligkeit des einmal gegebenen Worts; das den übernatürlichen Mächten Versprochene wird unerbittlich von ihnen eingefordert, dagegen hilft kein Mittel — und weil es nun einmal so ist in der Welt, so wird es auch nicht anders erzählt. Denn es handelt sich nicht darum, sich auszuträumen, wie es sein könnte, wenn die Welt anders wäre, sondern es handelt sich darum, eine Geschichte zu erzählen, die wirklich geschehen ist. — Das Märchen kümmert sich nicht um die wirkliche Welt. Es fabuliert sich einen erfreulichen Schluß hinzu, um der poetischen Schönheit willen, der Schönheit im Sinne eines aller Tragik abgeneigten, das Heitere liebenden Genießens; nur die Märchenlegende ist auf einen etwas heroischeren Ton gestimmt: sie läßt ihren Helden die Höllenfahrt des Heilands selber wiederholen und die Blutschrift des Vaters von den Teufeln zurückgewinnen.

Der gleiche Gegensatz begegnet uns immer wieder. In der durch ganz Deutschland verbreiteten Sage von der weißen Frau im Berg, die durch einen Menschen erlöst werden könnte, wenn er nur eine Reihe von Qualen und Ängsten stillschweigend und standhaft ertrüge, mißlingt die Erlösung regelmäßig; denn diese Erlöserqualen übersteigen eben notwendig das Maß

des Ertragbaren. Im Märchen gelingt die Erlösung, denn die verwunschene Prinzessin macht den zu Tode gequälten Jüngling mit dem zauberkräftigen „Wasser des Lebens“ immer wieder lebendig. Ebenso mißlingen in den Sagen die Schatzhebungen mit derselben Regelmäßigkeit, mit der sie im Märchen glücken. Und den vielen Sagen-Ehen zwischen Menschen und übermenschlichen Frauen, die stets mit Trennung und Trauer enden, steht der typische Märchenschluß gegenüber: und ob die beiden glücklich waren, braucht niemand zu fragen.

Oder das grausige Motiv von der geheimnisvollen Ohrfeige, das so oft eine Sage endet: Der von unsichtbarer Hand Geschlagene stirbt nach drei Tagen, oder er trägt seitdem das Gesicht in den Nacken gedreht, bis ihn der Tod von der schrecklichen Qual erlöst — dies grausige Motiv wird im Grimmschen Märchen vom Jungen Riesen schon beinah zum erheiternden Schwank: Der junge Riese kommt in eine verwunschene Mühle, er ißt sich satt an den Speisen, die sich von selber auftragen, dann wird es plötzlich dunkel und er kriegt „so etwas wie eine Ohrfeige“ ins Gesicht. — „Oho!“ sagt er, „wenn noch einmal so etwas kommt, so teil ich auch wieder aus!“ Da bekam er schon die zweite Ohrfeige, aber nun schlug er seinerseits zurück, und so ging das fort die ganze Nacht: er nahm nichts umsonst, sondern gab reichlich zurück und schlug nicht faul um sich herum. Bei Tagesanbruch aber hörte alles auf. — Am Morgen kommt dann der Müller zu dem jungen Riesen und wundert sich, daß er noch lebt. „Oh, sagt der Junge, „ich hab mich satt gegessen, hab Ohrfeigen gekriegt, aber ich hab auch welche ausgeteilt!“ — Da freut sich der Müller und sagt, nun sei die Mühle erlöst.[21)]

Als letztes Beispiel für diese verschiedene Stimmung in der Sage und im Märchen möchte ich endlich noch die Geschichte anführen, die als „Märchen von der faulen Spinnerin“ in der Grimmschen Sammlung erscheint und noch heute vielfach in Deutschland erzählt wird:

Zugrunde liegt ihr der Volksglaube an die „Baumseele“, die jeden Beilhieb, der den Baum trifft, schmerzhaft empfindet wie ein lebender Mensch. Dieser Glaube begegnet uns z. B. in zwei badischen Sagen: Aus einem Kirschbäumchen bei Langensteinbach, an der Barbarakirche, wollte sich ein Bauer eine Flegelrute machen. Aber als er den ersten Schnitt tat, rief es: „Au weh!“ und ebenso beim zweiten. Der Bauer sah sich um, aber es war niemand zu sehn. Da machte er sich mit Grausen davon. — Ein andermal wollte sich dort ein Küfer eine Birke abschneiden. Aber bei jedem der drei Schnitte, die er tat, rief es aus der Birke: „O Jesus!“ Da ließ der Küfer die Birke stehen.[22)] — Wir haben wieder Geschichten vor uns, die einfach ein reales Erlebnis zu erzählen glauben, und deren ganzer Wert eben auf der Realität dieses Erlebnisses ruht. — Und nun hören wir, was das Märchen von der faulen Spinnerin aus diesem Motiv des redenden Baums macht:

Ein Mann hatte einmal eine Frau, die war so faul, daß sie durchaus nicht spinnen wollte. Als sie der Mann nun einmal darum schalt, sagte sie ganz böse: „Was soll ich denn spinnen; ich kanns ja doch nicht haspeln, wenn

ich keinen Haspel habe. Geh du erst in den Wald und schaff mir einen." Aber wie nun der Mann in den Wald ging, sich ein Holz dafür zu hauen, lief sie ihm heimlich nach. Und als er auf einen Baum stieg, das Holz auszulesen und zu hauen, schlich sie sich drunter ins Gebüsch, wo er sie nicht sehen konnte, und rief hinauf:

Wer Haspelholz haut, der stirbt,
Wer da haspelt, der verdirbt.

Der Mann legte die Axt fort und dachte nach, was das wohl zu bedeuten hätte. „Ei was," sagte er, „was wirds gewesen sein. Es hat dir in den Ohren geklungen!" Ergriff also die Axt von neuem und wollte zuhauen. Da rief es wieder von unten herauf:

Wer Haspelholz haut, der stirbt,
Wer da haspelt, der verdirbt.

Da hielt er ein und kriegte Angst und Bang und sann dem Ding nach. Wie aber ein Weilchen vorbei war, kam ihm das Herz wieder und er langte zum drittenmal nach der Axt und wollte zuhauen. Aber da riefs zum drittenmal und sprach laut:

Wer Haspelholz haut, der stirbt,
Wer da haspelt, der verdirbt!

Da hatte er genug. Er stieg eilends vom Baum herunter und machte sich heim. Aber die Frau lief ihm was sie konnte auf Nebenwegen voran. Und als er nun in die Stube trat, fragte sie ihn ganz unschuldig: „Nun, bringst du ein gutes Haspelholz?" — „Nein," sagte der Mann, „ich sehe wohl, es geht mit dem Haspeln nicht," und erzählte ihr, was ihm im Walde begegnet war, und ließ sie von nun an damit in Ruhe.[23] — Hier haben wir ein besonders gutes Beispiel dafür, wie ein Sagenmotiv, das vom redenden Baum, dadurch zum Märchen wird, daß ein aufgeklärteres, ungläubiges Geschlecht die einfach gläubige Erzählung der Sage zu erfreuender, in diesem Falle belustigender Unterhaltung verwendet.

Aus diesen Beispielen heraus erwächst nun natürlich leicht die Frage: Haben wir uns so wohl überhaupt die Entstehung unserer Märchen vorzustellen: ursprünglich einmal ernstgemeinte, glaubenheischende Geschichten, also echte Sagen, wären mit der Zeit zu nur noch unterhaltendem und erfreuendem Zweck erzählt und demgemäß verändert worden? Die Sage wäre also gattungsgeschichtlich als die Vorstufe des Märchens zu betrachten?

Die Wissenschaft der Volkskunde ist leider noch nicht in der Lage, die Frage nach der Entstehung der Märchen umfassend zu beantworten. Wir stehen noch durchaus im Stadium der Einzeluntersuchungen und müssen uns hüten, einzelne Ergebnisse vorschnell zu verallgemeinern. — Gewiß liegt der Gedanke nahe, die Sage für das Primäre, das Märchen, als das Ergebnis freierer Fabulierkunst, für das Sekundäre zu halten; und im letzten Falle, im Schwankmärchen von der faulen Spinnerin, bin ich in der Tat zu der An-



nahme geneigt, daß das Märchen eine der vorher erzählten ähnliche Sage voraussetzt. — Stützen könnte man diese Annahme über das Verhältnis von Sage und Märchen mit dem Hinweis darauf, daß wir bei manchen Sagen noch beobachten können, wie sie als Erzählungen von durchaus primärer Natur aus einem realen Erlebnis herauswachsen.*) Neben solchen primären Sagen aber stehen andere, die heute zwar ebenfalls ernsthaft gläubig und als vor gar nicht langer Zeit geschehen erzählt werden, die dabei aber nachweislich vor vielen hundert Jahren, zur Zeit der Kreuzzüge z. B., auf rein literarischem Wege als Novellen vom Orient her nach Europa herübergetragen wurden; und wie in solchen Fällen ein Gebilde der bewußten Literatur, die Novelle, so könnte in anderen Fällen sehr wohl auch das Märchen das primäre sein: aus einem altüberlieferten Märchen hätten sich dann auf dem Weg von Mund zu Mund einzelne Stücke losgelöst, sie wurden von späteren Geschlechtern geglaubt und gläubig weitererzählt und wurden so zur Sage. — Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Sage und Märchen läßt sich nicht in einer allgemein gültigen Formel aussprechen.

Nach dieser stets vom Märchen aus beleuchteten Behandlung der Sage, ihrem Wesen, ihrer Form und ihrer Entstehung nach, wäre vielleicht noch eine gegenüberstellende W e r t u n g von Sage und Märchen am Platze, eine Beantwortung der Frage: worin liegt denn nun der Reiz dieser kurzen seltsamen Geschichten, die mit den Gebilden der künstlerisch schaffenden, spielenden Fantasie, mit den Märchen, doch gewiß nicht wetteifern können? Ist es denn zu verwundern, wenn die Aufnahme der Grimmschen Sagensammlung lauer war als die ihrer Märchen — ganz abgesehen von der im Anfang erwähnten unvorteilhaften Anordnung?

Ich will mich da mit einer kurzen Formulierung begnügen: In der Tat haben die Volkssagen nicht die reiche dichterische Form des Märchens, auch nicht ihre kindlich heitere Weltverklärung — und doch liegen Werte in ihnen, die sie vor allen anderen Arten der Volksdichtung auszeichnen. Wir werden durch sie, durch ihre Form wie durch ihren Inhalt, an die Wiege der menschlichen Dichtkunst geführt, wir sehen die dichtende Phantasie im ersten Zustande der Unbewußtheit — sie schafft schon, aber sie weiß noch nicht, daß sie schafft; sie trennt sich noch nicht von den rezeptiven Kräften des Erkennens und Erlebens. Sie weiß noch nicht, daß sie es ist, der die Dinge der Wirklichkeit ihre dichterische Vertiefung verdanken. Und damit steht ein ästhetischer Reiz in engstem Zusammenhang: Das Märchen, als bewußte Dichtung, lebt in einer ihm eigenen Welt, in der alles Wunderbare seine ausreichende Erklärung findet; in der Sage dagegen spielt das Übersinnliche immer wieder in den schlichten Alltag des Lebens hinein, und diese unlösbar innige Durchdringung von Fantasie und Wirklichkeit gießt über die Welt der Sagen ein geheimnisvolles Zwielicht aus, das dem Empfänglichen fast noch lieber ist als die über dem Märchenland strahlende Wundersonne.

---

*) Vgl. unten Nr. II und III.

Oder — von anderer Seite aus gesehen — wenn wir davon ausgehen, daß jede Beschäftigung mit geistigen Erzeugnissen unsre eigne Seele weitet oder vertieft oder bewußter macht: In der Beschäftigung mit den deutschen Volkssagen steigen wir in uns selber hinab, zu unsern eigenen Wurzeln, leuchten hinein in die längst vergessenen eigenen Tiefen. Denn wir alle haben noch ein Stück von jenem kulturlosen, naiven Sinn in uns, dem das Grauen der Nacht und das leise Rinnen der Einsamkeit und alle Wunder des Waldes und der Welt um uns her sich zu lebendigen Gestalten verdichten möchten. Wir alle haben es in uns, denn wir sind alle daraus hervorgewachsen.

Anmerkungen:

1) Von den „Märchen der Weltliteratur" (herausgeg. von Friedr. von der Leyen und P. Zaunert, Diederichs, Jena) liegen heute 35 Bände vor.

2) Darüber heute Genaueres in dem schönen Buch von O. Brinkmann, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (Veröffentlichungen der volksk. Kommission des Provinzialinstituts f. westfälische Landes- und Volkskunde I 4) Münster i. W. 1933.

3) Ich habe darum in meiner Sammlung „Die deutschen Volkssagen" (München 1910, 2. Aufl. 1924) die Sagen in sachlichem Zusammenhang gebracht.

4) Alpenburg, Alpensagen Nr. 281.

5) Grimm, Sagen I Nr. 225.

6) Gredt Nr. 556. 7) Eifel Nr. 54. 8) Eifel Nr. 45.

9) Strackerjan § 183 s. 10) Engelien und Lahn Nr. 16.

11) Leoprechting S. 36.

12) R. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen, Stuttgart 1900, S. 66 f. u. 42 f.; dazu Bolte-Polivka, Anmerkungen IV S. 17—36.

13) Baumgarten 2, 69. 14) Kuhn, Westf. I Nr. 392.

15) Peter II 15. 16) Grimm, KHM Nr. 181. 17) Ebda. Nr. 88.

18) Ebda. Nr. 31. 19) N. P. Andrejew, Die Legende vom Räuber Madej, F. F. C. Nr. 69, Helsinki 1927.

20) J. W. Wolf, Die deutschen Märchen und Sagen (1845) Nr. 1.

21) Grimm KHM Nr. 90. 22) Baader I Nr. 184.

23) Grimm KHM Nr. 128.

II. Sage und Erlebnis.

(Antrittsvorlesung, Göttingen 1912.)

Eine Sage, die Karl von Leoprechting um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von den Bauern am Lech erzählen hörte und in seiner an wertvollem Material reichen Sammlung „Aus dem Lechrain" (München 1855, S. 36) mitteilt, lautet folgendermaßen:

„Zwischen Lengenfeld und Stoffen am Lech liegt eine wilde, weite Ödung auf einer hohen Ebene. Darüber zieht das wilde Gejäg (die wilde Jagd) immer am wütendsten und verweilt dort immer am längsten. Darüber hin ging vor geraumer Zeit ein Mann aus Hofstetten.

Es dunkelte schon. Da vernahm er aus der Ferne ein Heulen und Sausen, als wollte sich ein furchtbarer Sturm erheben. Wie er da stillstand und sich umsah, kam das wilde Gejäg über ihm in den Lüften daher; und als er, ganz erstarrt vor Schrecken, vergaß, sich auf den Boden zu werfen, hob es ihn leicht auf von der Erde und riß ihn im Zuge mit dahin. Sechs lange Wochen war der Mann der Erde entrückt; kein Mensch wußte, wohin er gekommen war, und die Seinigen waren in Kümmernis um ihn als um einen Toten. — Da auf einmal kam er zurück, er wußte selbst nit wie und wo und war noch ganz tamisch (betäubt) in seinem Sinn. Es schwindelte ihm alleweg, wenn er nur daran dachte, und allen, die davon hörten, geschwindelte es mit.

Der Mann lebt noch, verhält sich aber stets geruhig und still, hat zu nichts mehr weder Freud noch Leid, hat nur noch ein Kuchelleben (d. h. er hockt teilnahmslos am Herd, ist stumpf- und schwachsinnig geworden)."

Der Sagentypus, zu dem diese Erzählung gehört, die Luftfahrt mit dem wilden Heer, ist jedem, der in den deutschen Volkssagen etwas bewandert ist, wohlbekannt. Ich könnte noch eine ganze Reihe von Sagen des gleichen Typus aus verschiedenen Gegenden, allerdings mehr aus dem Süden und Osten als aus dem Norden Deutschlands anführen, aus anderen Teilen Bayerns, aus Österreich, aus Baden, aus dem Elsaß, aus der Schweiz. Der Verlauf solcher Sagen ist in den Hauptzügen immer der gleiche: ein Mann begegnet auf einsamer Wanderung dem mit Geschrei und Gebrause gegen ihn heranziehenden wilden Heer; er wird, gewöhnlich weil er irgend einen Fehler begeht, dem wilden Heer nachruft oder sich ihm entgegengestellt, von ihm in die Lüfte entführt und kehrt entweder gar nicht oder erst nach längerer Zeit in die Heimat zurück. Einige Erzählungen verlegen das Ereignis in jene unbestimmte Vergangenheit, in der unsere Sagen so gerne spielen: „vor Jahren", „vor einer Reihe von Jahren", oder einfach

„einmal"; eine elsässische Fassung aber hat, ganz wie die bei Leoprechting, den realistischen Schlußsatz: der Mann, der die Luftfahrt mit dem wilden Heer gemacht habe, lebe noch. Es heißt da, wie August Stöber die Sage in seinem Büchlein „Der Kochersberg" (Mühlhausen 1857, S. 65) mitteilt, am Schluß: „Erst 3 Tage später kam der Mann müde und gebrochen ins Dorf zurück. Er erzählte, ihn habe gleich nach seinem Ruf (der ihn in die Macht des mit wunderschöner Musik vorüberziehenden wilden Heeres gebracht hatte) eine furchtbare Gewalt wie ein Wirbelwind erfaßt und fortgetrieben. Als der Tag gebleicht, sei er endlich zu sich selbst gekommen, habe sich aber mitten in einem fremden wilden Gebirge befunden. Die 3 Tage habe er zu seiner Rückkehr ins Dorf gebraucht. Der Knecht lebt noch, und ist jetzt Hirte in Stützheim."

Wie kommen die deutschen Bauern des 19. Jahrhunderts zu einer solchen Sage? Woher stammt sie? Was hat sie zu bedeuten? — Gerade die Schlußsätze der beiden zitierten Fassungen können uns da auf die richtige Fährte leiten: Von dem Luftfahrer aus dem Lechrain wie von dem Stützheimer Hirten heißt es ausdrücklich, er habe zu der Zeit, wo die Sage erzählt wurde, noch gelebt. Wenn wir also nicht entweder die Gewährsleute der beiden Sagensammler oder die — sagen wir einmal „Helden" der Sage für Lügner erklären wollen (und dazu haben wir so ohne weiteres kein Recht), so müssen wir annehmen, daß den beiden Sagen beide Male irgend ein tatsächliches Erlebnis zugrunde liegt. Und diese Annahme wird zur vollen Gewißheit, wenn wir als dritten Beleg eine fast protokollartig genaue und in ihrer Art durchaus zuverlässige Beschreibung eines solchen Luftfahrterlebnisses aus dem 16. Jahrhundert kennenlernen.

Diese Beschreibung findet sich in den handschriftlichen Aufzeichnungen des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545—1614) und ist abgedruckt in Brandstetters Schrift „Renward Cysat, der Begründer der schweizerischen Volkskunde", Luzern 1909 (S. 41). Cysat erzählt da:

Anno 1572, den 15ten Tag Novembris, ward ein Landmann, Hans Buochmann oder Krißbüeler genannt, von Römerschwyl aus Rottenburger Amt, damalen bei 50 Jahr alt, mir gar wohl bekannt, unversehens verloren, daraus viel Wesens entstund, machte auch der Obrigkeit viel Geschäftes. — Vier Wochen darnach kommt gewisser Bescheid von dem Verlorenen, er sei zu Mailand. Letzlich, um Lichtmeß des folgenden 1573sten Jahres (also am 2ten Februar, 2½ Monate nach seinem Verschwinden) kommt er heim, ohne Haar, ohne Bart und Augenbrauen, mit zerschwollenem, gesprengtem Angesicht und Kopf. — Sobald die Obrigkeit das vernimmt, läßt sie ihn fänglich einziehen und, dabei ich selbst gewesen, ausfragen. Darüber war sein Bescheid: nämlich, er hätte bei 16 Gulden Münze zu sich genommen des Tags, als er verloren, in der Absicht, sie einem, dem er sie schuldig, zu bringen, den er aber nicht gefunden. Er sei also gen Sempach gangen, Geschäften halb, allda er sich gesäumt bis gegen Abend. Er habe zwar etwas, jedoch nicht zu viel getrunken. — Als er nun heimgewollt und zu angehender Nacht

in den Wald gekommen sei, bei der Walstatt, da die Sempacher Schlacht geschehen, da sei jählings ein seltsam Getös und Sausen geschehen, anfangs einem ganzen Imbd oder Bienenschwarm gleich, darnach aber, als kämen allerlei Saitenspiele gegen ihn her, welches ihm ein Grausen und Beängstigung gemacht, also daß er nicht gewußt, wo er gewesen sei oder wie ihm geschehen wolle. Doch habe er ein Herz gefaßt, seine Wehr gezückt und um sich gehauen. — Da sei er von Stund an von der Vernunft, von Wehr, Mantel, Hut und Handschuh gekommen und gleich damit in Lüften hinweg in ein fremd Land getragen worden, da er nicht bei sich selber gewesen. Er habe wohl des Schmerzes und Geschwulst des Angesichts und Kopfes, auch der Haar- und Bartlose empfunden. Letzlich als 14 Tage nach seinem Verfahren verschienen waren, habe er sich in der Stadt Mailand befunden, wo ein deutscher Gwardiknecht (ein deutscher Söldner) sich seiner angenommen.

Daß wir es hier mit einem tatsächlichen Erlebnis zu tun haben, daran kann kein Zweifel sein. Der Erzähler Cysat zeigt für die abergläubischen Vorstellungen und Erzählungen seiner Zeitgenossen zwar ein Interesse, das uns bei einem der Gebildeten des 16. Jahrhunderts erstaunt, für seine eigene Person aber ist er eher vorsichtig als leichtgläubig, also ein durchaus glaubwürdiger Gewährsmann; und er ist, wie er ausdrücklich sagt, selber bei dem Verhör des Hans Buochmann durch die Luzerner Obrigkeit zugegen gewesen. Außerdem enthalten die Angaben dieses Hans Buochmann in der genauen Zeitbestimmung: am 15ten November 1572 zu angehender Nacht, in der genauen Lokalisierung, in der für die Sagenkomposition ganz unnötigen Gestalt des deutschen Söldners in Mailand, der sich seines verfahrenen Landsmannes annimmt, und in den andern kleinen realistischen Einzelheiten so viele zufällige Wirklichkeitszüge, daß ihnen unbedingt ein wirkliches Erlebnis zu Grunde liegen muß.

Es fragt sich also, was für ein Erlebnis das gewesen sein mag. Sehen wir von der Beschreibung des erst wie ein Bienenschwarm, dann wie allerlei Saitenspiel herannahenden Getöses zunächst einmal ab, so hat der Römerschwyler Landmann folgendes erlebt:

Er ging bei eintretender Nacht allein im Wald, verlor dann plötzlich das Bewußtsein seiner selbst und kam erst 14 Tage später an einem viele Tagereisen weit entfernten Ort wieder zur Besinnung.

Es handelt sich also um eine Bewußtseinsstörung irgend welcher Art; und wenn wir nun die Psychiatrie um Auskunft fragen, so erhalten wir von ihr bald die erwünschte und befriedigende Antwort: Das Erlebnis des Hans Buochmann war, in ganz typischem Verlauf, die Reise eines Epileptikers in seinem Dämmerzustand.

Hören wir, was Otto Binswanger in seinem Lehrbuch über die Epilepsie (Wien 1899, S. 284) über diesen Zustand sagt: „Der epileptische Dämmerzustand ist ein psychisch epileptisches Äquivalent des epileptischen Paroxysmus“, d. h. für den eigentlichen Anfall tritt gelegentlich dieser epileptische Dämmerzustand ein, bei dem die Patienten, „infolge Vor-

herrschens monotoner Vorstellungskreise oder infolge bestimmter halluzinatorischer Erregungsvorgänge, zu einem unmotivierten Fortlaufen oder auch zu komplizierten tage- und wochenlang dauernden Reisen gezwungen werden. Der Kranke weiß in dieser Zeit nichts von sich selber, hat auch nachher keine Erinnerung an seine Erlebnisse während dieser Zeit, kann aber trotzdem eine fortlaufende Reihe von scheinbar zweckmäßigen Handlungen vollbringen, etwa sich ein Billet lösen, in den richtigen Zug ein und an der richtigen Station wieder aussteigen, Geschäfte abschließen, die dann allerdings meistens für ihn nicht gerade vorteilhaft sind, und ähnliches." — Binswanger führt dann auch einige medizinisch beglaubigte Fälle von solchen Reisen im epileptischen Dämmerzustand an: Ein 47jähriger Epileptiker C. R. ging Anfang Juli 1896 frühmorgens, mit seinem Frühstück und einigem Geld in der Tasche, im Arbeitsrock und blauer Schürze, von seinem Hause in Jena weg, um auf Arbeit zu einem Bau zu gehen. 5 Tage später fand er sich hinter Dresden. Er wußte nicht, wie er dorthin gekommen war, hatte aber sein ganzes Geld und selbst sein Frühstück noch in der Tasche. Über seine Erlebnisse während der 5 Tage herrschte absolute Amnesie. Während er auf der Landstraße ging, fiel ihm plötzlich ein Haus oder ein Baum auf — da kam er zu sich und fragte einen Mann, der vorüberkam, wo er sich befände. Auf die Antwort, er sei hinter Dresden, fing er an zu weinen und aß sein Frühstück. Dann weiß er wieder nichts von sich bis zum Abend. Da kam er zu sich und weiß noch, daß er auf der Straße übernachtete. Als er das nächste Mal zu sich kam, waren etwa 14 Tage vergangen und er fand sich in Schlesien, in der Gegend von Wohlau. All sein Geld hatte er noch bei sich. Weil es aber zur Heimreise nicht reichte, beschloß er, zu Fuß zurück zu wandern, ging dann mit vollem Bewußtsein, mehrmals in Gasthäusern übernachtend und sich nach dem Wege erkundigend, auf die Heimat zu, nahm auch, da das Geld ausging, in Goldbach bei Bischofswerda Arbeit und blieb dort längere Zeit. Erst im Oktober 1896, also 3 Monate nach seinem Verschwinden, kehrte er nach Jena zurück. — Ein anderer Epileptiker, ein 17jähriger Schreiber bei einem Advokaten, reiste eines Freitags ohne jeden Grund und ohne Bewußtsein, mit der Bahn von Jena fort. Am Mittwoch darauf fand er sich auf dem Bahnhof in Bayreuth; wie er dorthin gekommen war und was er dazwischen erlebt hatte, wußte er nicht; er erinnert sich, daß viele Menschen um ihn herumstanden. Er hatte heftige Kopfschmerzen; ein Schutzmann brachte ihn in die Herberge zur Heimat; am andern Tag fuhr er allein und bei klarem Bewußtsein nach Hause. — Besonders merkwürdig ist ein Fall der Art, den Kraepelin in seinem Lehrbuch der Psychiatrie (Leipzig 1899) erwähnt. Ein Pariser Arzt erwacht aus einem solchen Anfall plötzlich auf der Reede von Bombay, ohne eine Ahnung zu haben, wie er von Paris nach Indien gekommen ist.

Mit diesen drei klinischen Fällen von epileptischen Dämmerreisen mag es genug sein. Sehen wir von ihnen aus auf das Erlebnis des Hans Buch-

mann zurück, so scheint mir ein Zweifel nicht möglich: der Landmann, der am 15. November 1572 auf dem Sempacher Schlachtfeld das Bewußtsein verliert und sich 14 Tage später in Mailand wiederfindet, ohne von den Ereignissen der Zwischenzeit irgend etwas zu erinnern, hat seine Reise dorthin im epileptischen Dämmerzustand gemacht; seine Angaben sind in ihren Grundzügen eine durchaus glaubwürdige Erzählung seines Erlebnisses. — Wie aber kommt er, so fragen wir nun weiter, zu seinen Angaben über das Getöse und die Musik, die er auf sich zukommen hörte, ehe er das Bewußtsein verlor? Sind das etwa phantastische Ausschmückungen des Erlebnisses nach dem Muster schon vorhandener, älterer Sagen von Luftreisen mit dem wilden Heer? — Doch nicht. Sondern wir haben auch darin eine subjektiv ehrliche Schilderung des Erlebenden von seinem Erlebnis.

Buochmann erzählt, er habe, kurz bevor er sein Bewußtsein verlor, ein seltsam Getös und Sausen gehört, anfangs gleich einem ganzen Bienenschwarm, dann aber, als käme allerlei Musik und Saitenspiel gegen ihn her; und dann habe er mit seiner Waffe um sich gehauen. — Vergleichen wir damit, was Binswanger in seinem schon genannten Buch über die sog. „Aura" sagt (S. 186): „Dem epileptischen Paroxysmus geht zuweilen, seinem psychischen Äquivalent, dem Dämmerzustand, geht sehr oft die Aura voraus. Diese besteht entweder (als psychische Aura) in Angstaffekten, Herz- und Brustangst und ähnlichem, oder sie besteht (als sensorielle Aura) in Gesichts- und Gehörshalluzinationen: der Patient sieht Funken, blitzartig auftauchende Zickzacklinien, Tier- und Menschengestalten; er hört brausende, rauschende Geräusche, rauschende Musik oder auch einen plötzlichen heftigen Knall." Von anderen Arten der Aura, die Binswanger weiter beschreibt, geht uns hier noch die „motorische" Aura an, die in krampfhaften, automatischen Schlag-, Stoß- oder Strampelbewegungen besteht.

Damit haben wir, was wir suchten: der Bericht des Hans Buochmann von seiner Fahrt durch die Luft in ein fremdes Land ist die sehr genaue Beschreibung einer Epileptiker-Reise im Dämmerzustand mit voraufgehender sensorieller und motorischer Aura. Auch der Haarausfall sowie das Schwellen des Gesichts sind nicht selten vorkommende Begleiterscheinungen der Epilepsie.

Allerdings, eine eigentliche Sage ist dieser Bericht noch gar nicht; die sagenhaften Elemente in ihm werden mehr angedeutet als ausgesprochen. Vorhanden sind sie, denn es ist kein Zweifel, daß für Buochmann selber wie für den Erzähler Cysat das ganze Erlebnis ein neuer Beweis war für die Existenz des wilden Heers, eine neue Bekräftigung der Lehre, daß, wer sich ihm entgegenstellt, rettungslos von ihm in die Lüfte entführt wird. Diese Deutung des Erlebnisses lag für sie unabweislich nahe: das Getöse und die Musik waren für sie keine Sinnestäuschung, sondern etwas tatsächlich Vorhandenes. Was konnte es dann aber andres gewesen sein, als eben das

wilde Heer, von dessen Brausen und Tosen man so viel erzählte? Und außerdem war das Getöse über die alte Sempacher Walstatt dahergezogen gekommen, Schlachtfelder aber sind aus naheliegenden Gründen überall verrufen als Spielplatz des Totenzuges und des wilden Heers.*) [1]

Zwei Gründe also: das Erlebnis des herannahenden Getöses und der Ort, das Schlachtfeld, veranlassen den Erlebenden sowohl wie den Erzähler das ganze Erlebnis als ein Werk des wilden Heeres aufzufassen; und wenn wir auch dem protokollartigen Berichte Cysats selber noch nicht den Namen einer Sage geben mögen, so konnte sich doch aus ihm nun jederzeit eine echte Sage entwickeln. Es brauchte nur die Deutung des Erlebnisses ausdrücklich in die Erzählung mit aufgenommen zu werden, so war die rechte Wilde-Heer-Sage fertig. Wenn nun einmal irgendwo unterm Luzerner Volk ein Zweifel an der Existenz des wilden Heeres laut wurde, so konnte man dem entgegentreten mit der Erzählung: Über das Sempacher Schlachtfeld ist einmal einer gegangen, der hat mit seinem Messer in das wilde Heer hinein gehauen, als es gegen ihn herzog; da ist er sofort vom wilden Heer in die Lüfte emporgerissen und erst in Mailand wieder auf die Erde niedergesetzt worden.

In diesem Stadium, als echte Sagen, finden wir die im Anfang mitgeteilte bayerische und elsässische Erzählung, auf die ich die Aufmerksamkeit noch einmal zurücklenken möchte. Der Inhalt der bayerischen war: Über eine Höhe, die als Lieblingsweg des wilden Gejägs bekannt ist, ist einmal ein Mann bei anbrechender Nacht allein gewandert. Als er da das wilde Gejäg mit Heulen und Brausen auf sich zu und über sich hintosen hörte, hat er vergessen, sich niederzuwerfen und ist dafür von den Geistern in die Luft entführt worden. Sechs Wochen lang ist er der Erde entrückt gewesen; dann ist er heimgekehrt und hat sein Erlebnis erzählt. Seine Geschichte wird weiter überliefert als Beweis, daß es das wilde Gejäg wirklich gibt und daß man sich vor ihm hüten muß — ist also eine echte Sage. Nachdem wir jetzt aber den Cysatschen Bericht kennen und in seiner Realität begriffen haben, werden wir nicht zögern, auch in dieser bayrischen Sage ein echtes Erlebnis als die Grundlage anzunehmen: das Heulen und Brausen die Aura, das sechswochenlange Erdentrücktsein der Dämmerzustand. Und die Angabe, daß der Mann noch lebe, aber teilnahmlos und stumpfsinnig am Herd hocke, ist ein Anzeichen mehr dafür, daß es sich hier in der Tat um Epilepsie handelt, die so oft mit völliger Verblödung des Kranken endet. — Und ebenso werden wir auch dem Stützheimer Hirten glauben, wenn

*) Es ist gewiß mehr als ein seltsamer Zufall, wenn gerade das Schlachtfeld hier zum Ort des Erlebnisses wurde. Der einfache Landmann, der bei einbrechender Dunkelheit allein über das unheimliche Schlachtfeld mußte, ist gewiß schon von Anfang an mit angstgespannten Nerven dort gegangen; und die Psychiatrie lehrt uns, daß nicht nur ein plötzlicher Schrecken, sondern gerade auch eine bis ins unerträgliche gesteigerte Angst den epileptischen Paroxismus oder sein psychisches Äquivalent, den Dämmerzustand, auslösen kann.

er von der Musik erzählt, die er hörte, von der Fahrt durch die Luft, und von den drei Tagen, die er zur Rückwanderung brauchte; oder der Geschichte von dem Manne aus dem Altenburgischen, den der Wilde Jäger auf den unbesonnenen Ruf „Nimm mich mit!“ früh um 6 Uhr in der Stadt Frankfurt a. M. auf der Straße abgesetzt hat, „wo er als Landstreicher so lange arretiert blieb, bis Nachricht kam, daß er zu Hause wirklich fehle.“[2] — Hier wie dort liegt ein Erlebnis zu Grunde; die Erzählung davon wird zur Sage, weil schon der Erlebende selbst sich sein Erlebnis mit Hilfe von Aberglaubensvorstellungen zurecht legt: er glaubt selber vom wilden Heer entführt zu sein; und weil diese Erzählung zur Bekräftigung bestimmter Aberglaubenssätze ernsthaft gläubig weiter überliefert wird.

* * *

Die deutsche Volkssagenforschung ist noch immer eine junge Wissenschaft. Zwar den Jahren nach reicht sie fast ebenso weit zurück, wie die Wissenschaft von der deutschen Grammatik; denn Jakob Grimm selber war es, der 1835 in seiner „Deutschen Mythologie“ zum erstenmal deutsche Volkssagen wissenschaftlich verarbeitete; aber während die deutsche Grammatik heute als kräftig erwachsene Wissenschaft vor uns steht, in ihren Grundlagen gesichert, mit erprobten Methoden nach festen Zielen sich ausbreitend, ist die deutsche Volkssagenforschung ihrem Wesen nach jung geblieben, allzujung für viele, als daß sie überhaupt schon den Namen einer Wissenschaft tragen dürfte: unübersehbar und verworren das Material, unsicher und viel umstritten die Grundanschauungen und damit die Forschungsmethoden, verschwindend gering an Zahl die gesicherten Resultate. Durch kühne, allzuschnell ins Allgemeine erweiterte Behauptungen und Scheinerkenntnisse ist die Volkssagenforschung immer wieder in ihrer gesunden Vorwärtsentwicklung gehemmt und in den bösen Ruf einer Dilettantenwissenschaft geraten. — Wer ihr heute ehrlich dienen will, muß in oft mühsamer Einzeluntersuchung sich seine Stellung zu den Sagen erst erarbeiten. Jedes auch noch so kleine sichere Resultat ist da wertvoller als die bestechendste Behauptung, wenn sie nicht zu beweisen ist. Jedes einzelne sichere Resultat gewinnt dem Dilettantismus ein Stückchen Boden ab und schafft zugleich der jungen Wissenschaft der Volkssagenforschung ein Stückchen sicheren Boden und einen Ansatz zu weiterführenden, gangbaren Wegen.

Unsere Untersuchung über die Sagen von der Luftfahrt mit dem wilden Heer hat nicht nur über die Herkunft dieses einen Motivs Klarheit gebracht, sondern sie hat auch prinzipiell erwiesen, daß wenigstens dies eine Sagenmotiv sehr anders aufzufassen ist als die deutschen Volkssagen meistens bisher aufgefaßt und behandelt worden sind. Die Sagen von der Luftfahrt mit dem wilden Heer sind weder Überbleibsel aus dem Erzählungsschatz des germanischen Heidentums, wie etwa Grimm und vor allem Simrock das wollten: der Wundermantel, auf dem Odin seinen Liebling Hadding durch

die Luft über Land und Meer in die Heimat trägt, die Luftreise mit Teufels Hilfe, durch die Heinrich der Löwe, Herr Thedel von Walmoden und andre mittelalterliche Sagenhelden gerade zur rechten Zeit zur Gattin zurückkehren, haben mit unserem Motiv unmittelbar nichts zu tun, oder brauchen wenigstens, vorsichtiger gesagt, nicht herangezogen zu werden, wenn wir die Entstehung unseres Motivs begreifen wollen. Noch weniger stammen diese Sagen aus jener noch viel älteren Periode primitivsten Denkens, vor allen Göttervorstellungen, und geben etwa in naiv vermenschlichender Auffassung am Himmel beobachtete Ereignisse wieder, weder die Spiele der Wetterwolken, wie Wilhelm Schwartz und noch Elard Hugo Meyer das vermuteten, noch die regelmäßigen Bewegungen von Sonne, Mond und Morgenstern, die nach den Lehren der jüngsten Mythologenschule die Quelle fast aller europäischen und außereuropäischen Märchen und Sagen bilden sollen. — Die Sagen von der Luftfahrt mit dem wilden Heer sind, wenigstens in den drei Beispielen, die wir besprachen, überhaupt nicht alt, sondern sie sind zu der Zeit und in der Gegend selber entstanden, in der sie erzählt und aufgezeichnet wurden. Sie sind in allen drei Fällen aus dem gleichen, aber jedesmal neu sich ereignenden Erlebnis frisch herausgewachsen. Alt ist an ihnen nur die Aberglaubensvorstellung, durch die der Erlebende selber sein Erlebnis apperzipierte: die Vorstellung vom wilden Heer als etwas Brausendem.*)

Diese Erkenntnis kann grundsätzlich wertvoll werden. — Sollten sich nicht noch manche andere Sagen in ähnlicher Weise auf ein Erlebnis zurückführen lassen? Natürlich nicht alle. Vor der Neigung, ein einmal glücklich gefundenes Erklärungsprinzip nun überall anwenden zu wollen, wird ja gerade der Sagenforscher durch die Geschichte seiner Wissenschaft nachdrücklich gewarnt; und überdies ist es ja bereits gelungen, Motive der deutschen Volkssagen ohne jede Erlebnisvermittlung aus rein literarischen Quellen herzuleiten. Ich denke da etwa an die Sage vom Traum vom Schatz auf der Brücke, die sich, wie Johannes Bolte mit Sicherheit nachwies, aus einer orientalischen Novelle heraus entwickelt hat,[3] und an das Motiv vom Erlöser in der Wiege, das sich in nachweislicher Entwicklung aus dem frühchristlichen Evangelium Nicodemi und der Kreuzholzlegende herleitet.[4] — Also gewiß sind nicht alle deutschen Volkssagen Erlebnissagen in dem Sinne, als wären sie wie unsre Beispiele unmittelbar aus dem frischen Erlebnis herausgewachsen.

Aber ich glaube, daß die Frage nach dem Erlebnis in der Sage uns noch manche Aufklärungen bringen wird. Die Frage ist ja nicht neu.

*) Ob in unsern drei Fällen der Erlebende vielleicht schon von älteren ähnlichen Erlebnissen gehört hatte, d. h. ob er eine ältere Luftfahrtsage schon kannte, und ob diese Kenntnis etwa auf seinen eigenen Erlebnisbericht abgefärbt hat, ist natürlich nicht mehr festzustellen, aber auch grundsätzlich gleichgültig. Denn auch für diese ältere Sage wäre die Entstehung aus einem ähnlichen, nur weiter zurückliegenden Erlebnisse anzunehmen.



Vor allem Ludwig Laistner hat sie in seinen beiden halb berühmten, halb berüchtigten Büchern „Nebelsagen" (1879) und „Das Rätsel der Sphinx" (1899) klar und eindringlich gestellt und zu beantworten versucht; er hat auch in seinem ersten Buch manche Sage durchaus überzeugend auf Nebelerlebnisse, noch mehr in seinem zweiten Buch auf Erlebnisse des Alptraums zurückgeführt — aber sein Beispiel wurde doch eher als abschreckend empfunden, da auch er dem alten Fluch der Sagenforscher und Mythologen, der Monomanie, verfiel und nun mit seinem Nebel und besonders nachher mit seinem Alpdruck alles erklären zu können glaubte. Trotzdem ist die Wichtigkeit gerade des Alptraums für die Sagenbildung auch nach Laistner noch mehrmals betont und nachgewiesen worden. In den letzten Jahren ist vor allem in Skandinavien, von dem Dänen Feilberg und anderen, in ähnlicher Richtung gearbeitet worden.

Und nun wäre es, scheint mir, eine große aber auch Erfolg versprechende Arbeit, einmal alle die vielen Sagensammlungen Deutschlands und der anderen germanischen Völker mit der Fragestellung nach dem Erlebnis in der Sage durchzugehen; die Sagen der niederen Mythologie einmal nicht als alte Volksdichtnng, sondern als einfache Erlebniserzählungen zu betrachten und überall zu fragen: was mag der Betreffende, von dem da erzählt wird, wohl wirklich erlebt haben?

Man müßte zuerst etwa die Menschentypen zusammenstellen, von denen die Sagenerlebnisse erzählt werden, und würde sehr bald die geistig einfachen und die leicht erregbaren bevorzugt finden: die Hirten, die Geistesschwachen, die Kinder, die Wöchnerinnen, die Epileptiker. Dann müßte man die Zustände genauer betrachten, in denen sich der Erlebende gerade befand; man würde finden, daß zu Sagenerlebnissen fast immer Einsamkeit und Dunkelheit nötig sind, bei Tag und in Gesellschaft sind sie selten. Rausch, Hunger, Müdigkeit, Fieber erleichtern das Zustandekommen des Erlebnisses — es sind dieselben Zustände, die im Kult und in den Religionen aller Völker eine so wichtige Rolle spielen: wer mit den Göttern oder mit den Geistern in Verkehr treten will, der geht in die Einsamkeit, in die Wüste, er wacht und fastet, oder er bereitet sich durch heiligen Rausch auf sein Erlebnis vor.

Die Hauptaufgabe aber wäre, die Erlebnisse selber nach ihren realen Grundlagen zu Gruppen zusammenzustellen. Da wären als erste vielleicht die Erlebnisse des Auges zu nennen: voran die sicheren Nebelsagen Laistners: die Nebelkirche auf der Rheininsel, die weißen Nebeltiere, die Nebelwäsche, die auf Berghängen ausgebreitet liegt oder über den Weiden am Bach hängt, der Nebeldampf, der aus der Zwergküche unterm Acker aufsteigt; dann der Wirbelwind, der als Hexe und Wettermacher aufgefaßt wird; der Blätterwirbel als Kobolz schießender Waldkobold; die verschiedenen Lichterscheinungen, die zu Sagen von Irrlichtern und vom Schatzfeuer führen; die Sternschnuppen als fliegender Feuerdrak; die Rolle, die das Mondlicht in so vielen Sagen spielt.

Als zweites kämen die Erlebnisse des Ohrs zur Behandlung: vor allem die Geräusche des Wassers werden auf verschiedene Weise sagenmäßig apperzipiert: wenn ein Mensch oder ein Stein ins Wasser fällt, klatschen die Irrlichter in die Hände. Unter der Brücke oder im Burgkeller, wo das Wasser tropfend fällt, sitzt ein Geist und niest — die unzähligen Niesgeister der deutschen Sagensammlung finden damit eine sehr einfache und überzeugende Erklärung, ohne daß man erst mit Schwartz und E. H. Meyer den zuckenden Blitzstrahl zu Hilfe zu rufen braucht; — am fließenden Wasser hört man gespenstische Frauen nachts ihre Wäsche klopfen. — Dann die unterirdischen Geräusche, die zu Sagen von im Berg klopfenden und hämmernden Geistern und Zwergen führen. Die Geräusche im Haus oder im Schiffe führen zu Sagen vom Kobold oder Klabautermann. Im Rauschen des Windes fährt das wilde Heer, klingen Glocken aus der Tiefe des Waldes. Andre Glocken glaubt man zu hören, wenn in Frühlingsnächten das Geläute der Unken vom Teich her klingt.

Nach den Erlebnissen des Auges und des Ohres wären als drittes und schwierigstes die Erlebnisse zu besprechen, die keine erkennbare äußere Grundlage mehr haben, sondern sich im Innern des Menschen allein abspielen: so vor allem die Erlebnisse des Traums, des Alptraums; der Angsttraum der Wöchnerin; das für die Sagenbildung so wichtige Erlebnis der beklemmenden Brust- und Herzangst beim Wachenden, Wandernden, das ähnlich wie der Alptraum zu der Vorstellung von einem Aufhockegeist führt, der sich dem Wanderer auf die Schultern stürzt; — der Hexenschuß, die dauernde Lähmung, das seltsame Erlebnis der Geisterohrfeige, das vielleicht schon zu den reinen Halluzinationen gehört; dann die Gesichts- und Gehörshalluzinationen, das Flammensehen, der Namensanruf, das Nacharbeiten, die Fieberphantasie und endlich die Erlebnisse des Epileptikers, wie ich sie im Voranstehenden vorgeführt habe.[8]

Für alle die genannten Erlebnisse lassen sich Sagenbelege finden, die gar keinen Zweifel über die Grundlage des in der Sage erzählten Vorganges erlauben, und von diesen einfachsten und durchsichtigsten Erlebniserzählungen aus öffnen sich die Wege ins Sagendickicht noch manchen Schritt weiter. Denn von ihnen aus werden auch Sagen verständlich, die zwar nicht direkt aus dem frischen Erlebnis hervorgewachsen sind, die aber auch nicht, wie die vorhin erwähnten, rein literarischen Ursprung haben, sondern die, aus dem Erlebnis stammend, sich auf dem Wege mündlicher Überlieferung schon weiter von ihrer Erlebnisquelle entfernt haben. Die Betrachtung der Veränderungen, die sie auf diesem Wege erfahren haben, die Erforschung ihrer Entwicklungsgeschichte würde uns dann zu jenem Punkte führen, wo die Volkssagenforschung in die allgemeine Literaturwissenschaft einmündet. Nicht mehr die abergläubischen Erzählungen an sich sind dann der Gegenstand des forschenden Interesses, sondern an ihnen studieren wir die formenden Prinzipien der unbewußt schaffenden Phantasie, die einfachsten Stilgesetze aller Erzählkunst.[9]



Freilich — Ludwig Laistners Name steht warnend über dem Ausgangstor all dieser Wege: es gilt Vorsicht und Kritik walten zu lassen, und nicht zu zwingen, was sich nicht fügen will. Aber Laistners Name kann uns doch auch zur Nachfolge ermutigen: wie sich ihm das Verständnis so mancher Sage vom Nebel- und Alptraum-Erlebnis her erschloß, so wird die nicht ermüdende Fragestellung nach dem Erlebnis in der Sage auch uns Späteren noch manche wertvolle Erkenntnis schenken.

Anmerkungen.

[1]) Belege bei H. Plischke, Die Sage vom Wilden Heer im deutschen Volksaberglauben. Diss. Leipzig 1914, S. 69.

[2]) Eisel Nr. 307 Anm.

[3]) Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XIX (19 ...), S. 290 f.

[4]) Ranke, Der Erlöser in der Wiege, ein Beitrag zur deutschen Volkssagenforschung. München 1911.

[5]) Ausdrücklich erwähnt wird der Zusammenhang zwischen der Epilepsie und der Begegnung mit der Wilden Jagd in der Sage bei Eisel Nr. 310:

In Hartmannsdorf (bei Thieschütz) lebte ein Bettler, dessen Krankheit — die fallende Sucht — niemand heilen konnte. Der war als noch ganz junger Mann nachts über den Märzenberg heimgegangen, als er plötzlich eine näher und näher kommende ganze Meute von Hunden hinter sich hört (!). Da er an den Kreuzweg kommt, an der Schiefergasse, sind sie, soviel er auch laufen mag, dicht hinter ihm, und mit Entsetzen bemerkt er im Umsehen, halb schon über sich, einen Reiter ohne Kopf! Das Pferd dieses Reiters hat ihn dann zu Boden geworfen und mit dem Hufe so aufs Rückgrat getroffen, daß der Arme keinen gesunden Tag mehr gesehen hat. (Mündlich)

[6]) Material für Beobachtungen der Formprinzipien der Sage habe ich in „Sage I" zusammengestellt.

III. Der Huckup.

(Vorgetragen im Kreise der ‚Graeca', Göttingen 1919.)

1.

An der Mauer des Superintendenten-Gartens auf dem „Hohen Weg" in Hildesheim steht, von einem alten Nußbaum breit überschattet, eine neuere Bronzegruppe, die wohl einzig in ihrer Art ist: Der unter der Last des aufgehockten Kleinen mühsam daherwankende Alte könnte auf den ersten flüchtigen Blick an einen modernen St. Christoph denken lassen; bei genauerem Hinsehen erkennen wir freilich, daß der Alte kein Fährmann ist, sondern ein Landstreicher, der einen Sack mit Äpfeln hinter sich herzieht, und was ihm auf der Schulter sitzt, ist auch kein heiliges Kind sondern ein grimmiger Zwerg. Die Verse auf dem Sockel des Denkmals geben die Lösung des Rätsels; sie lauten:

> Junge, lat dei Appels stahn,
> Süs packet deck dei Huckup an;
> Dei Huckup is en starken Wicht,
> Hölt mit dei Stehldeifs bös Gericht!

Das Denkmal gilt dem Huckup, jenem Spukwesen aus der Welt des Volksglaubens, das es durch sein unheimliches Treiben in Hildesheim zu einer besonderen Berühmtheit gebracht hat.

Die älteste Erwähnung des Hildesheimer Huckups finden wir in der Fortsetzung der Paderborner Annalen durch Michael Strunck S. J.[1] Strunck schreibt zum Jahr 1618, damals hätten die frommen Patres wegen der in Böhmen ausbrechenden Unruhen als deren vermeintliche Anstifter von den Lutheranern viel zu leiden gehabt; Beschimpfungen, Steinwürfe, sobald sie sich auf der Straße zeigten; auch den Vorwurf der Zauberei mußten die Jesuiten damals aufs Neue über sich ergehen lassen; aber nicht genug damit: „At nova rursus aspersa patribus infamia. Foedissimum quoddam monstrum urbem Hildensiensem nocturnis infestabat temporibus: plateas obambulans, si quos in via obvios haberet, eorum in humeros velocissimo saltu involans pondere premebat anxios et gravi et terrifico. Inde monstro nomen Huckup. Malignum hunc, quae plurimorum erat opinio, protrusum ex inferis spiritum Lutherani Jesuitam esse ex omni nequitia concretum caput asseverabant, cumque foras prodirent patres, multas inter ludificationes probroso eos nomine Huckuppiorum insectabantur. At mansueto illi animo tulêre omnia, non immemores illius ‚gloria magna est sequi Dominum' paterne monentem: si patrem familias Beelzebub vocaverunt, quando magis domesticos eius?"

Fünfundzwanzig Jahre später wurden die Straßen der Stadt wieder von einem Huckup heimgesucht. Diesmal aber scheint man von Magistrats wegen energisch und erfolgreich gegen ihn eingeschritten zu sein; wenigstens vermerkt der Hildesheimer Arzt und Stadtarchivar Dr. Jordan in seinen handschriftlichen Acta Bellorum zum Ende des November 1643: „Es ward vfm Rathaus wegen des Huckups der sich sehen ließ vnd Vnglück anrichtet, vorgebracht, vnd daß nach Befinden (wie auch geschah) man die Hände an ihn legen sollt."[2])

Ganz Ähnliches soll sich nach Hildesheimer Ortstradition gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal wiederholt haben. Davon erzählt Karl Seifart in seinen Hildesheimer Sagen (1854): Früher war in H. der Huckauf als Gespenst sehr populär. Vor etwa 70 bis 80 Jahren benutzte ein Verbrecher diesen Aberglauben, versteckte sich nachts in der Stadt in Winkeln und unter den Bögen des Domhofs und sprang den Leuten unversehens, indem er mit Ketten und Knochen rasselte, auf den Rücken, um die vom Schrecken Gelähmten zu berauben. Namentlich riß er Frauenzimmern die Ohrringe ab, bis ihn ein starker als Frauenzimmer verkleideter Student beim Kragen nahm und der verdienten Strafe überlieferte.[3])

Seitdem scheint es in der Stadt selbst vom Huckup still geworden zu sein. Nur in ihrer Nachbarschaft treibt er auch im 19. Jahrhundert noch sein Unwesen. Seifart erzählt:

Ein noch nicht lange verstorbener Mann suchte Heidelbeeren im Ziegenberge (nahe der Stadt H.) und legte sich gegen Mittag, als alle andern schon wieder nach Söhre hinuntergegangen waren, unter einen großen Baum schlafen. Wie er eben die Augen zutun will, ruft es hinter ihm: Hoho! Hoho! Erschrocken springt der Mann auf, blickt sich nach allen Seiten um, sieht aber außer den summenden Bienen und Käfern ringsumher kein lebendiges Wesen. Nur oben in der höchsten Spitze des Baumes saß ein Rabe, der war wohl so groß wie eine Gans und starrte mit so grimmigen Augen auf den Mann, daß diesem ganz ängstlich ums Herz wurde. „Ei du Teufelsvieh!" schimpfte der Mann, „du sollst mich doch nicht länger im Schlaf stören!", hob einen Stein auf und warf ihn nach dem häßlichen Vogel. Da flog der Rabe mit lautem Gekrächz davon und der Mann legte sich wieder zum Schlafen nieder. Kaum aber hatte er ein Auge zugetan, da rief es wieder hinter ihm: Hoho! Hoho! Der Mann fuhr auf und griff wieder nach einem Stein, aber da war kein Rabe zu sehen; die heißen Sonnenstrahlen schienen so matt durch das von keinem Lüftchen bewegte Laub und es wurde recht grausig an dem Ort. Da dachte der Mann: Hier ist nicht gut sein! betete und machte sich auf den Weg nach Söhre. Aber eben hatte er ein paar Schritte getan, als ihm etwas mit dem Geschrei Hoho! Hoho! auf den Nacken sprang. Der Mann rüttelte sich und schüttelte sich, um die Last los zu werden, aber vergebens: wie ein Mehlsack hing es ihm auf den Schultern, und im Angstschweiß keuchend schleppte er sich mit seiner schweren Last mühsam den Waldweg entlang. Endlich war der Waldrand erreicht, die goldenen



Kreuze der Stadt- und Dorfkirchen blinkten dem Geplagten entgegen, und plumps! fiel es ihm von den Schultern. — Was es aber gewesen ist, was der Mann hat schleppen müssen, das hat er nicht gesehen; denn er hütete sich wohl, sich umzusehen, sondern lief spornstreichs auf die Söhre zu. Er ging sein Lebtag nicht wieder um die Mittagszeit in den Ziegenberg.[3]

So sehen wir in Hildesheim durch mindestens 1½ Jahrhunderte den Glauben an einen Spukgeist lebendig, der sich nächtlichen Wanderern plötzlich von hinten auf die Schultern stürzt, ihnen „aufhockt" und sich von ihnen als entsetzliche Last schleppen läßt. — Immerhin war es von der Erinnerung an diesen teuflischen Plagegeist und an die entlarvten Unfugstifter oder gar Verbrecher bis zu dem Entschluß, dem Hildesheimer Huckup als einer Art gespenstischer Stadtpolizei und Aufseher über die Obstgärten ein Denkmal zu setzen, doch noch ein recht beträchtlicher Schritt.

Der Gedanke einer solchen Denkmalsetzung ist nach allem, was von den Nächstbeteiligten zu erfahren war, um die Wende zum 20. Jahrhundert in der berühmten Stammtischrunde der Domschenke entstanden, die damals „Beamte, Honoratioren und Hohe Geistlichkeit" vereinigte. Damals und dort wurde die in der Lokaltradition bis dahin fehlende Verbindung von Huckup und Apfeldieb hergestellt, „um dem Bildhauer ein Bewegungsmotiv zu liefern"; damals wurden die im echtesten Hildesheimer Platt gehaltenen Verse geschaffen, die den heutigen Leser wie ein durch Alter geheiligtes Alt-Hildesheimer Sprüchlein anmuten.[4] — Dieser Eindruck der Echtheit von Motiv und Vers erklärt sich daraus, daß ihr Schöpfer das Wesen des Huckups vollkommen richtig und glücklich gekennzeichnet haben.

2.

Beschäftigen wir uns mit der Vorstellung und den Erzählungen vom **Huckup** etwas eingehender, so wird unsere Vermutung, der H. sei auch in andern Gegenden Deutschlands als Plagegeist bekannt, schon durch eine flüchtige Umschau in der Volkssagenliteratur in geradezu überwältigendem Maße bestätigt; wir dürfen nur nicht verlangen, immer dem gleichen Namen wieder zu begegnen: Spukgeister, die gestaltlos oder in verschiedenen Gestalten **dem einsamen Wanderer von hinten auf den Rücken springen, ihm „aufhocken", und immer schwerer auf ihm lasten**, bis der Mensch entweder einen bestimmten Ort erreicht hat oder unter der überschweren Last zusammenbricht, kennt man tatsächlich im ganzen deutschen Vaterland und darüber hinaus. Dabei ist zu bemerken, daß diese „Aufhocker" von den Alpgeistern, den Truden oder Mahrten, die den Menschen **im Schlafe** überfallen, überall deutlich geschieden werden. Ein paar Stichproben müssen genügen.

Aus den „**Niedersächsischen Sagen und Märchen**" von **Schambach** und **Müller** habe ich mir neun Belege notiert:

1. Einem betrunkenen Schlachter von Lüthorst legt sich auf seinem nächtlichen Heimweg dreimal hintereinander ein großer schwarzer Hund in den



Weg. Zweimal geht er um den Hund herum, das dritte Mal steigt er über ihn weg. „Kaum hatte er das getan, so saß ihm auch etwas, er wußte selbst nicht was, auf dem Nacken, und drückte ihn durch seine Schwere fast zu Boden. So mußte er das Ding tragen, bis er vor die kleine Brücke vor der Vogelwiese kam; hier sprang es ab. Als er zu Hause ankam, war er wie aus dem Wasser gezogen, obgleich es so kalt war, daß die Rinde an den Bäumen knackte. Er wurde krank und blieb drei Tage sprachlos, betrank sich aber von der Zeit an niemals wieder.“[5])

2. Ein Mann, der nachts zwischen 11 und 12 Uhr an dem Hügel zwischen Dassensen und Wellersen vorüber muß, an dem in dieser Stunde ein schwarzer Hund geht, fühlt auf einmal, wie ihm etwas auf den Rücken springt, was wie eine große Last auf ihn drückt, so daß er keucht und ihm der Angstschweiß hervorbricht. Erst vor dem Kreuzweg vor Wellersen springt das unsichtbare Ding ab und der Mann sinkt erschöpft nieder.[6])

3. Ein Schlachter geht nachts zwischen 11 und 12 Uhr an der Wiese vor Salzderhelden entlang, die „der Kaak“ heißt. Da sieht er plötzlich auf der Wiese ein großes Tier laufen, das ihm immer näher kommt: es ist eine große schwarze Katze mit tellergroßen Augen. Der Schlachter hetzt seinen Hund auf das Tier, aber der kommt bald mit furchtsamem Geheul zurück. Zuletzt springt die Katze dem Mann auf den Rücken. Dabei legt sich ihm ein Nebel vor die Augen, sodaß er den Weg nicht mehr erkennen kann. So muß er die Katze die ganze Nacht im Kaak umhertragen; erst als der Tag graut, springt sie ab und verschwindet. Ganz ermattet kommt der Schlachter zu Hause an.[7])

4. Ein Schneider aus Wulften sieht auf spätem Heimweg einen Mann in weißem Kittel und mit dreieckigem Hut und ruft ihm zu: „Wenn du mit willst, so komm!“ Da springt ihm das Gespenst auf den Rücken und er muß es eine gute Stunde tragen. Ganz erschöpft kommt er zu Hause an und fällt in eine Krankheit, von der er erst nach sechs Wochen gesund wird.[8])

5. Ein Mann aus Sebexen kehrt in der Dunkelheit aus dem Nachbardorf heim, da sieht er in dem Holz, durch das sein Weg führt, eine Leuchte gehn. Er denkt, seine Frau sei ihm entgegen gegangen, und ruft: „Komm und leucht mir hier!“ Da springt ihm mit einem Male das Ding auf den Rücken und lenkt ihn mit Gewalt vom Wege ab; erst als er dicht vorm Dorf an den Kreuzweg kommt, verläßt es ihn. Er faßt danach, greift aber nur Moos, das er noch lang aufbewahrt.[9])

6. Zwei Frauen gehen eines Tags auf dem Weg von Hullersen nach Wellersen an den dicht verstrüppten Hecken vorbei, da sehen sie zwischen den Hecken einen kleinen Jungen mit roter Mütze (Kobold). Die eine ruft ihm aus Scherz zu, ob er mit wolle. Da sehen sie, wie er auf sie zukommt; sobald er aus den Büschen tritt, wird er unsichtbar, und die Frau, die gerufen hat, fühlt wie ihr etwas auf den Tragkorb steigt. Sie muß die

Last bis Wellersen tragen, wo sie gerade mittags ankommt. In diesem Augenblick, wie es 12 Uhr schlägt, ist die Last von ihrem Rücken gewichen.[10]

7. Der umgehende Geist eines Grenzfrevlers auf dem Krieberg zwischen Ahlshausen und Hohnstedt wird besonders den Holzdieben dadurch lästig, daß er ihnen von hinten auf die Tracht springt und sich so von ihnen tragen läßt.[11]

8. Der „Irrwächter", der Geist eines pflichtvergessenen Nachtwächters von Einbeck, der verwünscht ist, ewig umherzugehn und zu blasen, ist einmal einem Menschen auf den Rücken gesprungen und hat sich eine Strecke von ihm tragen lassen.[12]

9. „Von einem schwarzen Hunde, der den Menschen auf den Rücken springt und sich von ihnen tragen läßt, weiß fast jedes Dorf in dem Gebiete unserer Sagen. Er zeigt sich aber nur in den nächtlichen Geisterstunden von 11—12 oder 12—1, bisweilen auf dem Hofe, gewöhnlich im Walde oder auf der Flur, besonders auf Wiesen und Angern. Dann läßt er sich auch gern bei einem Wasser sehn. . . . Über einen Kreuzweg kann er nicht kommen, sondern springt dann von dem Menschen ab, der ihn trägt. (Elvese) . . . Dieser Hund ist in den meisten Fällen ein Kobold, in andern ein Wassergeist."[13]

Aus Mecklenburg bringt die Sammlung von Bartsch allein 13 Huckupsagen,[14] aus Pommern die Sammlungen von Haas und Jahn ihrer 11;[15] von ihnen mag nur eine hier angeführt sein:

Beim Begräbnis eines Mannes, der „nich gaud ankummen", d. h. eines üblen Todes gestorben ist, wirft man an der Grenze des Dorfes ein Bund Stroh vom Leichenwagen, damit der Tote nicht im Dorf spuken kann. Ein Mann, der nicht dran glaubt, hebt in der Geisterstunde das Bund auf. Sofort ist ihm, „als säße jemand auf seinem Rücken, und dies Gefühl verließ ihn auch nicht, bis er in seiner Wohnung anlangte. Als er sich nun zu Bette legte, da hörte er, wie jemand vor seinem Hause immer schwere eiserne Ketten auf den Erdboden herabfallen ließ. Kann das ein andrer gewesen sein als der leibhaftige Teufel?"[16]

In seiner Sammlung aus der Mark Brandenburg übergeht Handtmann die ganze Gruppe von Huckupsagen als allzu alltäglich und bemerkt nur: „Die Zahl der Aufhocker ist Legion! Es geht mit diesem wunderlichen Aberglauben rund um den Lenzener Burgturm zu wie auch in andern Gegenden unseres lieben deutschen Vaterlandes.[17] — Für Schlesien bringt die große Sammlung von Kühnau im Register unter dem Stichwort „Aufhocken" und „aufhockende Elben" (die vom Alp scharf geschieden werden) 34 Belege; einmal heißt der Aufhockende auch ausdrücklich „Hockuff". — In Bayern kann ich, ohne irgendwie Vollständigkeit auch nur anzustreben, den Hockauf belegen für Unterfranken: dort mußte ein Jäger das „Hennekalb" eine ganze Nacht bis gegen Morgen auf seinem Rücken tragen,[18] für die Oberpfalz: der Hojmann hockt den Leuten auf, die seinen Ruf erwidern,[19] und fürs Allgäu.[20]

— Aus Tirol erzählt Zingerle drei Geschichten vom aufhockenden Org oder Lorg, das eine Mal mit dem Zusatz: „das soll Hunderten begegnet sein, selbst jetzt noch Lebenden; aber seit einigen Jahren hört man nichts mehr davon. In Langtaufers ists noch heute Brauch, zu fragen, wenn einer nachts über die Nauderer Wiesen gegangen ist: Ist dir denn nicht der Putz aufgesessen?“[21] — Im Vorarlberg weiß man von einem Geist, der am Pestkreuz vorm Oberdorf hausend, vorüberkommenden Betrunkenen „als zentnerschwerer Kerl“ auf den Rücken springt und sich von ihnen 200 Schritte weit tragen läßt; „dann läßt er ihn laufen und der Rausch ist auch dahin“.[22] — In der Schweiz muß ein Bauer regelmäßig einen „Brennenden“ abends von der Mühle bis an seinen Hof tragen.[23] — Für Schwaben sei nur auf B. Auerbachs Volkszählung „Ivo der Hajrle“ verwiesen, wo es von der jungen Emmerenz heißt: „Sie war gut geschult, sie glaubte nicht mehr an Geister und Gespenster, aber an den Mocklepeter glaubte sie steif und fest; hatten ihn ja schon so viele Leute hockeln müssen. Sie hob oft die Schultern, um sich zu vergewissern, daß der Geist nicht auf ihr sitze“ (Kap. 14).

Im Elsaß kennt man unter zahlreichen Verwandten unseres Huckup einen mit dem bezeichnenden Namen „Schnürbübel“.[24] — In Luxemburg scheint die Vorstellung von aufhockenden Geistern besonders lebendig: die Sammlung von Gredt bringt 13 Huckupsagen.[25] — Im flämischen Brabant (Belgien) heißt der Aufhockegeist „Lodder“:

„Meine Mutter hat mir mehr als einmal erzählt, wie ihr Vater einmal durch den „Busch“ kam: es war spät abends und pechdunkel; da hörte er hinter sich eine Kette rasseln: das war Lodder! Und im selben Augenblick saß Lodder auch schon auf Großvaters Schultern und der mußte ihn bis nach Haus tragen. Vor der Tür sprang Lodder ab und lachte Großvater aus.“[26]

Auch unsern Klassikern war die Vorstellung vom Huckup geläufig. Wieland z. B. läßt in seiner „Geschichte vom weisen Danischmend“ (1775) den lüsternen Kalender von den Weibern sagen:

„wenn sie sehen, daß man über eine Kleinigkeit viel Wesens macht, so denken sie der Sache nach, und dann wird sie immer größer und größer, wie ein Nachtgeist, der sich einem Wanderer auf die Schultern huckt.“[27]

Der junge Goethe schrieb seinem Mephistopheles in der Pudelgestalt die Hucknpnatur zu:

„Wandle ihn, du unendlicher Geist, wandle den Wurm wieder in seine Hundsgestalt, in der er sich nächtlicher Weile oft gefiel vor mir herzutrotten, dem harmlosen Wandrer vor die Füsse zu kollern und dem Umstürzenden sich auf die Schultern zu hängen!“[28]

Voß beschreibt in einer seiner Idyllen den Schauder des Einsamen am abendlichen Weiher nach der Begegnung mit den dort umgehenden Seelen:

Ängstlich entwankt ich dem Teich und schauderte, zwar mich ermannend,

Und mir war, als hockt' unfreundliche Last auf die Schulter.[29)]

Außerhalb des deutschen Sprachgebiets hören wir vom Huckup z. B. auf Island. Dort enden die von ihm erzählten Geschichten gern mit dem für den Charakter des Isländers so bezeichnenden, schon aus den altisländischen Sagas überkommenen Motiv vom siegreichen Kampf mit dem Unhold:

1. In einem Teich haust ein Wesen in Ottergestalt. Der Vater des Erzählers muß einmal, mit schwerem Gepäck vom Markt heimkehrend, nach Betzeit an dem Teich vorbei. Plötzlich merkt er, daß jemand hinter ihm herkommt, und sieht sich um. Da sieht er ein Ungeheuer. Und eh er sich zur Wehr setzen kann, springt ihm das Gespenst auf den Rücken und spannt ihm die Vorderpfoten um den Hals. Er merkt, daß es auf Tod und Leben geht, denn das Untier bringt ihn fast zum Ersticken. Da schlägt er wie rasend um sich und wird zunächst sein Gepäck los. Zuletzt bekommt er das Tier um den Leib zu fassen; „und nun gings umgekehrt, denn mein Vater hatte Kraft für zwei". Er kriegt das Wesen unter sich und sieht, daß es eine Otter ist. Wie er die Otter umgebracht hat, hat er nie erzählen mögen.[30)]

2. Der starke Björn, der beim zauberkundigen Pfarrer Halfdan in Dienst steht, wird einmal von seinem Herrn in die Kirche geschickt, Bettzeug vom Dachboden zu holen. In der Kirche ist vor kurzem die Leiche einer Bettlerin niedergesetzt. Wie Björn wohlbepackt die Stiege herunter kommt, steht das tote Weib auf, springt ihm auf die Schultern, spannt ihm die Hände um den Hals und sitzt zusammengekauert auf seinem Rücken. Da sagt er: Sollte es ihr Ernst sein? und stößt sie gegen die Türpfosten, sie sitzt aber fest. Er geht mit seiner Last zum Pfarrhof, der Pfarrer fragt ihn, wie er sich jetzt fühle? „Gut; nur daß der Leib auf meinem Rücken es mir etwas schwer macht, durch die Türen aus und einzugehn." Da macht der Pfarrer die Alte los und versucht seitdem nicht mehr, dem Björn Furcht einzujagen.[31)]

In Frankreich habe ich Sagen von aufhockenden Geistern nur in einer später noch zu besprechenden Variante gefunden.

Den Schluß möge eine irische Erzählung bilden, in der uns die Phantasie der keltischen Erzählerin das Wesen des Huckups noch einmal in besonderer Lebendigkeit vor die Augen stellt:

Das „gebückte Mütterchen", die alte Margaret Barret, die früher schlank und die beste Tänzerin der Gegend war, erzählt, wie sie zu ihrem krummen Rücken gekommen ist: Am Maiabend (Walpurgis) geht sie Kartoffeln jäten. Auf dem Heimweg im Mondschein fällt ihr plötzlich ein, was für ein unheimlicher Abend es ist. So kommt sie an das Ende der Gutsmauer, wo die Bäume hoch und dicht auf jeder Seite des Wegs aufsteigen und sich meist mit den Wipfeln berühren. „Mein Herz hatte ein Vorgefühl, als ich unter ihre Schatten trat. Die Öffnung oben ließ so



viel Licht herab, daß ich einen Steinwurf weit vor mir sehen konnte. Plötzlich hörte ich in den Ästen auf der rechten Seite des Wegs ein Rascheln und sah etwas, das einem kleinen Ziegenbock ähnlich war, nur mit langen breiten Hörnern, auswärts gerichtet statt rückwärts gekrümmt; es stand auf den Hinterfüßen am Rand der Mauer und schaute auf mich herab." Der Atem stockt ihr, aber sie nimmt sich zusammen und geht weiter. Da sieht sie den gleichen Geist auf der Mauer zur Linken, in derselben Stellung, nur noch drei- oder viermal so hoch und beinah so groß wie der größte Mann. „Es starrte mich an wie dort. Meine Beine zitterten, die Zähne schnatterten, und ich glaubte jeden Augenblick, ich würde tot hinfallen. Endlich war mir, als würde ich gezwungen zu gehen, und ich ging wirklich fort; aber ich fühlte nicht, wie ich mich bewegte oder wie meine Beine mich forttrugen. Eben als ich an der Stelle vorbeikam, wo das entsetzliche Wesen stand, hörte ich ein Geräusch, als ob etwas die Mauer herabspränge, und hatte ein Gefühl, als wenn ein schweres Tier auf mich stürzte, das mit den Vorderfüßen mich fest um die Schultern packend seine Hinterfüße in meinen faltigen, zusammengesteckten Rock verwickelte. Ich verwunderte mich noch (und werde es tun, so lange ich lebe), wie ich die heftige Erschütterung ertragen habe; aber ich fiel oder schwankte nicht, sondern ging drauf los, als hätte ich die Stärke von zehn Männern; jedoch fühlte ich, daß ich gezwungen war, mich fort zu bewegen, und nicht die Macht hatte, still zu stehen, wie ich es wünschte. Doch ich keuchte ängstlich. Ich wußte, was ich tat, so deutlich als ich es in diesem Augenblick weiß. Ich versuchte zu schreien, doch ich konnte es nicht; versuchte zu laufen, aber es war nicht möglich; versuchte rückwärts zu schauen, aber Kopf und Nacken waren wie in einen Schraubstock gespannt. Ich konnte nur meine Augen nach beiden Seiten hindrehen." Da sieht sie einen schwarzen und gespaltenen Fuß auf ihre Schultern gelegt, sie hört ein leises Atmen in ihrem Ohr und fühlt, wie bei jedem Schritt ihre Beine an die Füße des Wesens stoßen, das auf ihrem Rücken hängt. Endlich kommt sie ans Haus, findet Tür und Läden sorgfältig geschlossen („denn sie waren an diesem Abend vorsichtiger als ich"), sie hört drinnen reden und lachen, ist aber unfähig Hand oder Fuß zum Klopfen zu heben. Zuletzt bekreuzigt sie sich, einmal und ein zweites Mal vergebens; beim dritten Mal fühlt sie, wie ihr die Bürde vom Rücken springt. „Die Tür fuhr auf, als wenn der Donner sie einschlüge, und ich stürzte vorwärts grade auf die Stirn mitten in den Flur. Als ich wieder aufstand, war mein Rücken krumm, und ich konnte mich nicht wieder gerade aufrichten von jener Nacht an bis zu dieser Stunde." — „Großmutter, wer war das?" fragt die Enkelin der Alten. „Es war die Phuka!"[22])

3.

Fragen wir nun, wie das Volk zu der Vorstellung und zu den Erzählungen von solchen aufhockenden, lastenden Geistern kommt, so legt schon ihr ganzer Charakter, die eintönige Gleichförmigkeit, mit der die Begegnung des



Menschen mit dem Huckup in den verschiedensten Gegenden geschildert wird, die Vermutung nahe, daß es sich — zum mindesten bei einem Teil der Berichte — um tatsächliche Erlebnisse handelt, deren immer wieder gleicher Ablauf in wenig wechselnder Weise mythisch apperzipiert wurde. Der Inhalt des Erlebnisses wäre ganz schematisch zunächst einmal so zu formulieren: der einsame Wanderer hat, meist in der Nacht, plötzlich ein Gefühl, als habe er auf seinen Schultern eine schwere Last zu schleppen, deren Gewicht immer zunimmt, bis er darunter zusammenbrechen zu müssen meint, oder bis er ebenso plötzlich von ihr befreit wird.

Um welche Art von Erlebnissen es sich da handelt, scheint mir kaum zweifelhaft. Laistner erklärte einer volkstümlichen Angabe aus Pommern folgend[33] das Aufhocken als die Tagform des Alptraums, den Huckup als den „Tagalp“,[34] und Höfler schließt sich ihm an, wenn er in seinem „Deutschen Krankheitsnamenbuch“ den Hockauf einfach dem Alp gleichsetzt[35] und in seinem etwa gleichzeitigen Aufsatz über die „Krankheitsdämonen“ sagt: „Der Aufhocker (Huckepack) ist eigentlich nur eine begriffliche Ausdehnung des Alptraums.“[36]

Nun ist zwar die Ähnlichkeit zwischen Huckuperlebnis und Alptraum nicht zu verkennen: bei beiden die Last, unter der der Erlebende zu ersticken vermeint; bei beiden die Beendigung des Zustandes ebenso plötzlich wie sein Beginn. Aber die Unterschiede in der Situation sind doch nicht einfach beiseite zu setzen: was beim Schläfer durch eine mechanische Verstopfung der Atmungswege oder unzureichende Zufuhr des Atmungsstoffes ausreichend erklärt ist, bedarf beim wachen Wanderer doch einer andern Erklärung Oder meint Höfler mit seiner „begrifflichen Ausdehnung“, daß die Huckupvorstellung ohne eigne Erlebnisgrundlage, nur auf dem Wege der Erzählungstradition, aus der Alpvorstellung herausentwickelt, die Alpsituation „ins Freie verlegt“ und dem wachen Wanderer nur „angedichtet“ wurde? In seinem Aufsatz wenigstens scheint er doch eine eigne Erlebnissphäre des Huckups anzunehmen, die er allerdings als eine sekundäre, aus dem Alperlebnis abgeleitete ansieht; der Aufhocker ist ihm „ursprünglich ein Druckgeist, der Unlustgefühle im Alptraum erzeugt, weiterhin auch Atembeschwerden ohne Alptraum z. B. bei Herzkranken veranlaßt.“ So wertvoll der Hinweis auf die Atembeschwerden der Herzkranken ist, scheint H. mir doch auch hier noch die wesentlichen Bedingungen für das Zustandekommen des Erlebnisses außer Acht zu lassen.

Dabei hat Wilh. Schwartz schon in seinem „Indogermanischen Volksglauben“ (1885) das, wie mir scheint, erlösende Wort gesprochen: „Der angebliche Spuk des Aufhockens ist, um es kurz wenigstens anzudeuten, eine Art Alpdrücken, nur in wachem Zustande, wenn der Mensch unterwegs, namentlich des Nachts, vor Beklemmung und Angst nicht recht von der Stelle kommt.“ Allerdings vernichtete Schwartz seine Erkenntnis gleich wieder durch die unmittelbar folgende Erklärung mit den Mitteln seiner Himmels- und Gewitter-Mythologie: die Vorstellung sei entlehnt dem



Bilde, wie die schwere Wetterwolke vom Winde als einer Art Sackträger „mühsam über das Theater des Himmels fortgeschleppt zu werden schien, daß er stöhnte.“[37])

Was den dem Alptraum verwandten Zustand hervorruft, die psycho-physische Grundlage des Huckuperlebnisses ist: die Angst.

Von den allgemein bekannten Symptomen der Angst, dieses eigentümlich peinlichen Zustandes seelischer und körperlicher Spannung, unbestimmter, dunkler Erwartung von irgend etwas Unheilvollem, der den Menschen meist im Dunkeln, gelegentlich aber auch am hellen Tage, und vorzüglich in der Einsamkeit befällt, kommen für unsre Zwecke diese in Betracht: Das Herz schlägt unruhig, es setzt aus („das Herz will uns stehen bleiben“) und arbeitet nachher um so angestrengter („Herzklopfen); der Atem geht schwer („uns stockt der Atem“, „wir wagen nicht zu atmen“, „die Angst will uns die Kehle zuschnüren“): wir möchten uns die beengenden Kleider am Halse öffnen, um mehr Luft zu bekommen, aber die Glieder sind uns wie gelähmt, sie zittern und wir sind nicht imstande sie frei zu regen; peinliche Hautempfindungen („die Haare sträuben sich“, „die Gänsehaut“), kalter Schweiß tritt uns auf die Stirn und bricht am ganzen Körper aus. — Zugleich ist unser Denken wie gefangen in der Zwangsvorstellung von dem einen drohenden Etwas, es kreist gebannt um das Eine in jagender Erregtheit. Wird das Drohende lokalisiert, so befindet es sich fast immer hinter uns: hinter unserm Rücken lauert etwas; alle Aufmerksamkeit richtet sich nach dort hinten, wir lauschen gespannt, ob „es“ sich regt, und wagen doch nicht uns danach umzudrehn. — Wird endlich der Angstzustand beendet, etwa indem durch irgendwelche bekannte Laute unsre Aufmerksamkeit abgelenkt wird, oder indem es uns gelingt, mit stärkster Willensanspannung den Zwang zu brechen, uns willkürlich zu bewegen, zu schreien, zu singen oder dergl., so ists, als wäre plötzlich eine schwere Last von uns genommen („ein Stein fällt uns vom Herzen“), wir atmen tief auf, der Atem wird frei, das Herz beruhigt sich, die klare Besinnung kehrt zurück. — Daß das wesentliche Symptom der Angst das Gefühl der Beengung und Beklemmung ist, drückt unsre Sprache schon in dem Worte „Angst“ selber aus, das, mit „enge“ und „angustus“ stammverwandt, zunächst nur eine Bezeichnung für diesen körperlichen Zustand des Beengtseins, der Brustbeklemmung ist.

An wissenschaftlichen Beschreibungen des Angstzustandes möchte ich nur eine anführen: L. Loewenfeld behandelt in seinem Buch „Die psychischen Zwangserscheinungen“ (Wiesbaden 1904) auf S. 306 ff. die Symptomatologie des Angstzustandes; er sagt dort, nachdem zunächst die psychischen Symptome, dann unter den somatischen die Störungen im Zirkulationsapparat besprochen sind (Präkordialangst, „Herzangst“, schmerzhafte Sensationen über die linke Thoraxpartie zur linken Schulter und linken Arm ausstrahlend, Gefühl der Hitze und Schwere im Kopf, Blutwallung zum Kopf, als stünde ein Schlaganfall bevor, kalter Schweiß), über die „Brust-

angst": „Die Respiration ist im Angstzustand ebenfalls in der einen oder andern Weise verändert, z. T. beschleunigt, z. T. verlangsamt, und meist unregelmäßig. Auch diese Respirationsstörungen sind von peinlichen Sensationen begleitet: Gefühle der Schwere oder des Zusammenschnürens auf der Brust (Beklemmung), Gefühl der Atmungsbehinderung bis zum Erstickungsgefühl sich steigernd" (S. 309).

Endlich wäre noch auf die ebenso allgemein bekannte Tatsache hinzuweisen, daß der Angstzustand vielfach durch einen Schrecken eingeleitet und hervorgerufen wird, daß also auch das Wesen des Schreckphänomens hier für uns von Interesse ist: irgend ein Geräusch, das plötzlich die Stille der Einsamkeit durchbricht und dessen Herkunft wir uns nicht erklären können, irgend ein flüchtiger optischer Eindruck, dessen natürliche Erklärung wir so schnell nicht finden, erschreckt uns, und sofort ist in aufgeregt jagender Assoziationenflucht eine Vorstellung von dem lebendigen Wesen geschaffen, das den Laut, die Bewegung erzeugte. C. M. Gießler hat auf die unverkennbaren Analogien hingewiesen, die zwischen dem Schreck und dem Traum bestehn: nicht nur die physiologischen Grundlagen beider sind analog (Zusammenziehung der Gehirngefäße und Verminderung der Energie der willkürlichen Muskeln), sondern auch die apperzeptive Tätigkeit erleidet beim Schreck und im Traum analoge Veränderungen: wie für den Träumenden das flachere, nicht durch besonnene Assoziationen, sondern durch flüchtige Ähnlichkeiten weiter geleitete („assimilierende") Denken charakteristisch ist, so rafft der Erschreckte, infolge des Mangels an Zeit zur Abwehr oder Vermeidung des Schreckerregenden, ohne Besinnung irgendwelche ihm zunächst liegende, irgendwie ähnliche Vorstellungen zur Erklärung des ihn erschreckenden Phänomens zusammen.[38])

So vorbereitet werden wir bei vielen Huckupsagen nicht mehr daran zweifeln können, daß wir es in ihnen mit Erlebniserzählungen zu tun haben, bei denen wir oft die beiden Phasen, den auslösenden Schrecken (oder etwas ihm Analoges) und den darauf folgenden Zustand der „Brustangst" deutlich unterscheiden können:

1. In der großen Allee bei Rokitnitz in Schlesien, bei den zwei uralten Linden im Grund, soll der Geist eines bösen Amtmanns als Reiter ohne Kopf umgehn; sie wird darum nachts nur ungern begangen. Ein junger Rokitnitzer, namens Friedrich, wettete einmal, er würde es wagen, um Mitternacht allein durch die Allee zu gehn. Als er sich der ersten Linde näherte, sieht er wirklich ein Pferd unter dem Baume stehn (Schreckillusion, hervorgerufen durch Schatten, Nebel oder dgl.). „Er erschrak darüber so heftig, daß er später nicht mit Gewißheit angeben konnte, ob ein Reiter auf dem Pferd gesessen habe oder nicht. In demselben Augenblick springt ihm von rückwärts etwas auf die Schulter, als ob er ein Sattel wäre. In maßlosem Schrecken eilt er nun dem Ende der Allee zu, wo er erschöpft zu-



sammenbricht." Er weiß nicht mehr, wie er endlich nach Hause gekommen ist, muß aber nachher viele Wochen das Bett hüten und hat die Allee nie wieder betreten.

2. Ein anderer Mann aus Rokitnitz, namens Purkgrabke, verirrt sich einmal nachts im Wald, und sieht sich, wie er endlich eine Lichtung trifft, zu seinem Schrecken plötzlich vor der Linde im Grund. Sofort sieht er auch den Reiter ohne Kopf auf sich zukommen. „Vor Schreck blieb er wie festgebannt auf der Stelle stehn, und einer Windsbraut gleich sauste der Reiter an ihm vorbei. (Die Windwirbelnatur des Erschreckenden glaubt man hier noch deutlich zu erkennen.) Als sich P. von seiner Bestürzung erholt hatte und weitergehen wollte, fühlte er es zentnerschwer auf seinen Schultern. Allein die Angst trieb ihn weiter und so eilte er, was er konnte, vorwärts. Je weiter er aber kam, desto schwerer und drückender wurde seine Bürde, sodaß er endlich keuchend und schweißtriefend in Rokitnitz ankam. Da, als er sich über den Ringplatz mühsam zu seinem Hause schleppte, schlug die Turmuhr zwölf — und weg war die Last."[39])

In der oben mitgeteilten Sage vom Huckup bei Hildesheim bringt der Ruf des Kolkraben in der schläfrigen, schweigenden Mittagsstunde den auslösenden Schreck; das darauf folgende Grausen, mit dem der Angstzustand beginnt, wird ausdrücklich erwähnt. In der irischen Erzählung, die das Phänomen der Angst meisterhaft beschreibt, ist ein Zustand gespannten Wartens auf unheimliche Erlebnisse von vornherein durch den Gedanken an den Maiabend gegeben, der eigentliche Angstzustand beginnt mit der Schreckillusion des Ziegenbocksgeistes, die durch ein Rascheln in den Zweigen und irgendwelche undeutliche Gesichtseindrücke hervorgerufen wird. Auch in der ersten isländischen Sage scheint ein akustisches Schreckerlebnis den Zustand der Brustangst auszulösen. — In andern Sagen wird der auslösende Schrekken durch den Gedanken an den gefürchteten Spukgeist ersetzt: so denkt ein Tiroler Bauer, der mit einem Sack Mehl nachts allein über die gefürchtete Stelle muß: „wenn heute etwa der Org kommt, dann könnte ich wohl genug zu tragen bekommen", und kaum gedacht, so war der Org schon auf seinem Rücken.[40]) In einer Sage aus der Niederlausitz denkt ein Mann, der nachts allein über den Kirchhof geht, an seine verstorbene Frau, an deren Grab er vorüberkommt, und sagt: „Meine liebe Annaliese, wenn ich dich heute mitnehmen könnte!"; da springt ihm jemand von hinten auf den Rücken, daß ihm die Haare des Hinaufgesprungenen ins Gesicht hängen (Gänsehaut).[41]) Gut begreiflich ists, wenn in Mecklenburg von einem Burschen erzählt wird, dem einmal an einer bestimmten Stelle ein Spuk aufgehockt ist, er habe nie mehr unangefochten an dieser Stelle vorübergehen können: „denn jedesmal hockte ihm das spukende alte Weib auf dem Rücken".[42]) Oft erscheint auch der Huckup auf den bloßen Anruf, d. h. der eben noch kühne Rufer gerät aus Schreck über seine eigene Kühnheit in den entsetzlichen Angstzustand.

Ich glaube, die Beispiele reichen hin, um die Angstnatur des Huckups und den Erlebnischarakter der von ihm handelnden Sagen zu erweisen. Das Gefühl der lastenden Schwere im Erlebnis der Brustangst braucht nur mythisch, als Spuk, apperzipiert zu werden und die Begegnung mit dem Huckup ist fertig. Ob dabei die Vorstellung von der Existenz spukender und insbesondere aufhockender Gespenstwesen oder das Erlebnis das primäre sei, d. h. ob das Erlebnis allein ausreichend sei, um Spukvorstellungen ganz neu zu erzeugen, läßt sich aus unsern Sagen direkt nicht mehr beantworten, da für jeden unserer Erzähler (auch für die ersten, die das Erlebnis hatten) Spukvorstellungen in großer Zahl längst selbstverständlich gegeben, wahrscheinlich auch Sagen gerade von aufhockendem Spuk bereits bekannt waren. Doch scheint mir prinzipiell die mythenzeugende Kraft des Brustangsterlebnisses nicht zu bezweifeln.

Welche Gestalt der aufhockende Spuk im einzelnen Falle annimmt, hängt wohl meistens von der Natur des Schreckerlebnisses ab, das den Angstzustand auslöst: wem beim Anblick des Irrwischs die Angst aufsteigt, dem hockt eben ein „Brennender" auf; wer beim nächtlichen Schrei der Habergeiß oder des Nachtraben die Brustangst bekam, dem hockt dies unheimliche, halbmythische Tier mit seinen eisernen Flügeln auf den Schultern;[43] wen auf dem Kirchhof beim Gedanken an einen geliebten Toten das Grausen überfiel, dem ist dieser Tote auf den Rücken gesprungen; vielfach scheint ein Nebelgebilde die Ursache des (Schreck-) Erlebnisses zu sein, dann nimmt der Huckup die undeutliche Gestalt eines der vielen Nebeltiere an, und Laistners (ältere) Nebeldeutung kommt zu ihrem Recht, nur in anderem Sinn, als L. es damals meinte.[44] — Daß der Geist beim Heraustreten aus dem Wald, beim Glockenschlag oder beim Gebell der Hunde weicht, begreift sich leicht: die Ablenkung der gespannt auf das Erlebnis gerichteten Aufmerksamkeit zerbricht den Angstzustand. Wenn es so oft heißt, daß der Geist nicht über einen Kreuzweg könne und deshalb den Geplagten dort verlasse, so ist das einerseits ein Überlieferungsmotiv, das aus anderen Vorstellungskreisen stammt; es kann dann aber auch sehr wohl zu einem Bestandteil des tatsächlichen Erlebnisses werden: der von der Brustangst Geplagte hat nur den einen Gedanken: wenn doch ein Kreuzweg käme! ist er endlich erreicht, so atmet er erleichtert auf und — der Spuk ist tatsächlich verschwunden. In andern Fällen schaffen örtliche Bedingungen die Stelle, an der der Druckgeist weicht: so liegt der Kreuzweg, an dem der Nordrather Bauer von der entsetzlichen (gestaltlosen) Last verlassen wird, auf freier Höhe, während ihn sein Weg vorher durch eine enge Schlucht steil bergan geführt hat.[45] Überhaupt sind Hohlwege, tief gelegene Gründe, Waldränder oder Wälder, in denen die lauschende Aufmerksamkeit des nachts Hindurchschreitenden an sich schon ängstlich nach oben gerichtet ist, besonders geeignet, die Angst bis zum Huckuperlebnis zu steigern.

Es verdient ferner gesagt zu werden, daß es doch nicht einfach ein besonders hoher Grad, sondern immer eine besondere Abschattung des Angst-



gefühls zu sein scheint, die allein zur mythischen Apperzeption führt. Die Angst des Soldaten im Trommelfeuer etwa (und es war dort atembeklemmende Angst zu erleben), wird kaum so leicht irgendwo derartige Erlebnisse hervorgerufen haben; dazu fehlte doch das mythische Element im Erlebnis; mit andern Worten: womit wir es beim Huckup zu tun haben, ist „numinose" Angst, ist Angst vor dem Spukding, dem Fremden, Übermenschlichen, Unaussprechlichen, eine Angst, die mit den religiösen Erlebnissen in eine Sphäre gehört.[46] — Damit geht zusammen, daß als ein das Erlebnis befördernder Zustand sehr oft der Rausch erwähnt wird, der ja an sich schon eine Brücke ins Reich des Numinosen darstellt.[47] — Wenn das Huckuperlebnis so oft mit schwerer Erkrankung oder gar mit dem Tod des Erlebenden endet, so mag eine krankhafte Prädisposition vorliegen wie etwa die Herzkrankheit, von der Höfler spricht.[48] — Daß auch die Hysterie zu den Prädispositionen für das Huckuperlebnis gehört, mag uns der Bericht eines „besessenen", d. h. hysterischen Zauberers unter den Zulus bezeugen, der „die Krankheit, welche der Gabe des Wahrsagens vorhergeht", beschreibt:

„Es begann zuerst in meinen Fingern und Zehen emporzukriechen, dann kroch es meine Arme und Schenkel empor, es lief und breitete sich über den ganzen Körper aus, bis es den Oberkörper erreicht hatte, und machte in meinen Schultern halt und verursachte dort ein Gefühl des Druckes und es war da ein großes Gewicht hier auf meiner Schulter; es war, als trüge ich eine schwere Last."[49]

4.

Bis hierher habe ich mich, wenn wir von einigen der ausländischen Erzählungen absehn, auf primäre Erlebnissagen beschränkt, die, ihrem Wesen nach alterslos, so alt sein können wie die psychophysischen Grundbedingungen der Menschennatur von heute, aber ebenso gut auch ohne vorgebildete epische Tradition noch heute überall aus dem Boden des Erlebnisses hervorwachsen könnten. — Im Weiteren möchte ich einige Ausgestaltungen des Huckupmotivs besprechen, in denen es sich auf dem Wege der Überlieferung immer weiter vom Erlebnis entfernt und z. T. Formen angenommen hat, bei denen wir, wenn wir ihnen isoliert begegneten, an das Erlebnis der Brustangst gewiß nicht denken würden.[50]

Wenn die Frage nach dem Was? oder besser Wer? zugleich mit der „mythischen Apperzeption" durch Vorstellungen von Totenseelen oder Naturdämonen beantwortet ist, so fragt das logische Bedürfnis des erzählenden Volkes gelegentlich weiter: warum läßt dieser Geist sich tragen? Was will er von dem Menschen, der ihn tragen muß? Für gewöhnlich reicht die einfache Bosheit des Huckup als Erklärung aus, zu dessen Charakter es einmal gehört, die Menschen zu erschrecken und zu quälen. Wo das Problem deutlicher empfunden wird, findet man die Antwort meistens aus

dem Kreis der christlichen Armeseelen-Mythologie heraus: der Geist ist eine umgehende arme Seele und will erlöst werden. Damit kann dann das Huckupmotiv leicht in den Sagenkreis von der versuchten und mißglückten Erlösung übertreten:

1. Der Geist einer bösen Frau auf Poel findet keine Ruhe im Grab, sondern spukt im Keller ihres Hauses. Ein frommer Mann verkündet dem Geist, er werde zur Ruhe gelangen, wenn er zur Kirche komme; aber alle Jahre werde er nur einen Hahnentritt vorwärts kommen; finde sich ein frommer Mensch, der ihn weiter trage, so sollte das dem Geist angerechnet werden. Seitdem erschien der Geist auf dem Weg nach Kirchdorf und bat: nimm mi Huckepack un dräg mi an de Kark! — Einmal hat einer sie bis zum Hohlweg dicht vor Kirchdorf getragen; da hat sie dann seitdem gesessen.[51]

2. Die weiße Jungfrau auf der Heldenburg (bei Salzderhelden) bat einmal einen Ritter, sie doch zu erlösen. Dazu müsse er sie zwölfmal um einen gewissen Busch herumtragen. Der Ritter versuchts. Zehnmal hat er sie glücklich herumgetragen, da wird sie so furchtbar schwer, daß er nur noch ein halbes Mal herum kommt und dann gänzlich erschöpft zusammenbricht. Da entwich die Jungfrau vor seinen Augen durch die Luft; der Ritter aber ward krank und starb bald darnach.[52]

Eine andre, eigenartige Antwort auf die Frage nach dem Warum? hörten die Sammler der „Norddeutschen Sagen" in der Mark; da ist das Verhalten des Huckup zu einem Sonderkapitel des orientalisch-christlichen Glaubens an Geisterbeschwörer geworden:

Leute, die Sonntags in der Nacht zwischen 11 und 12 geboren sind, können Geister bannen. Nun müssen sich aber Geister immer an einer bestimmten Stelle aufhalten, gewöhnlich da, wo sie ein großes Verbrechen begangen haben. Spukts also an irgend einer Stelle, so holt der Geisterbanner seinen Sack hervor, fängt den Geist da hinein, trägt ihn nach einer andern Stelle und bannt ihn dort fest. Den Geist läßts nun aber hier noch weniger ruhen als an seiner früheren Stätte, und er sehnt sich namentlich immer an diese zurück, weshalb er, sowie jemand des Weges kommt, ihm aufhockt und sich von ihm tragen läßt, um so vielleicht an sein Ziel zu gelangen. Aber sobald er an die vom Banner gesteckte Grenze kommt, so fällt er ab und geht wieder zurück, und so geht es fort in alle Ewigkeit.[53]

Die Frage, *wie es kommt, daß der Geist so schwer ist*, bleibt für gewöhnlich ohne eigene Antwort: es gehört eben zur Natur der Geister, daß sie sich nach Belieben schwer und leicht machen können.[54] — In Luxemburg ist dagegen die Vorstellung verbreitet, das Gewicht des Aufhockers rühre von einem schweren bleiernen Mantel, den er (durch göttliches Strafgericht) schleppen müsse:

1. So trägt der Jäger im „Millerbosch" bei Buderscheid einen langen Bleimantel, mit dem wälzt er sich einer Frau nachts in den Tragkorb: „Die



schwere Last drückte die Frau schier zu Boden, nur die Angst hielt sie noch aufrecht."[55])

2. Ein Marksteinfrevler findet im Grab keine Ruhe und wandelt jede Nacht in einem bleiernen Mantel an den Ufern der Mosel. „Einst kam ein reiner Mann über die Flur; dieser nahm den Mann mit dem bleiernen Mantel auf den Rücken und trug ihn über die Mosel in ein Loch unterhalb Grevenmacher. Noch jetzt schleicht der Geist nachts mit seinem Bleimantel um dieses Loch heulend und wehklagend, aber er darf nur 50 Schritte in die Runde gehn."[56])

Die zweite Sage steht dem Brustangsterlebnis schon recht fern; trotzdem erkennen wir in dem „reinen Mann", d. h. dem frommen (geistlichen) Geisterbanner noch unschwer den Erlebenden aus den uns bekannten Huckupsagen wieder. Ein völliger Neubau aus dem gegebenen Material ist es dann allerdings, wenn erzählt wird, der Geisterbanner habe den Geist „in einen bleiernen Mantel gebannt".[57])

5.

Wichtiger sind die Ausgestaltungen des Motivs, in denen die Frage nach dem Aufhocker selber anders beantwortet wird als in den bisher besprochenen Sagen. In einem großen Teil Westdeutschlands ist der Huckup vielfach mit dem Werwolf zusammengeworfen worden und damit in einen neuen Kreis von Vorstellungen geraten.

1. Ein Mädchen geht abends von Baumberg nach Urdenbach (im Bergischen). „Da sprang ihr plötzlich ein großer Werwolf auf den Rücken. Sie spürte die Krallen des Untiers deutlich auf ihrer Brust; ächzend und stöhnend schleppte sie sich vorwärts. Erst in der Nähe ihrer Wohnung wurde sie von dem Werwolf verlassen und stürzte ermattet in die Stube zur Mutter."

2. Oberhalb des Beckhofs bei Barmen ging einmal ein Werwolf um. Der warf sich den Vorübergehenden — namentlich wenn sie Geld oder Wertsachen bei sich hatten — von hinten auf den Rücken und beraubte sie, indem er sie mit den Tatzen fest umklammerte. Aber einmal kam er an den Unrechten. Der griff nach seinem Messer und schlug damit nach den Krallen des Tieres. Da mußte der Werwolf sofort in Menschengestalt erscheinen und hat seitdem sein böses Treiben eingestellt.[58])

In der ersten Sage haben wir noch die reine Erlebniserzählung, nur mit der besonderen Deutung des Erlebnisses auf den Werwolf. In der zweiten führt uns der befreiende Hieb mit dem Messer, der den Werwolf zwingt, in seiner wahren Gestalt zu erscheinen, in den Kreis der Vorstellungen von Zauberern und Zauberei (Stahl, oder Blut bricht Zauber). Gelegentlich wird dann an dieser Stelle der Sage der Name eines in dem betreffenden Dorf verschrieenen Hexenmeisters oder einer Hexe genannt. — In dieser Form hat um den Beginn des vorigen Jahrhunderts die Begegnung mit



einer in Bärengestalt aufhockenden Hexe in einem hessischen Dorf eine Zeitlang sogar die Gerichte beschäftigt. Ich teile den psychologisch nicht ganz klaren Fall mit, da er uns zeigt, wie lebendig die Tradition vom „aufhockenden Werwolf" dort zu jener Zeit war.

Der 29jährige Johann Magel, ein kräftiger, auch geistig gesunder Mann aus Odenhausen in der Rabenau im Gießer Kreis, gibt, vor den Amtmann gefordert, am 1. Februar 1802 zu Protokoll: es habe sich ihm am 17. 1. nachmittags bald nach 3 Uhr, als er mit einem in Rüdingshausen entliehenen Kapital von 100 fl. in sein Heimatdorf unterwegs gewesen, plötzlich ein Bär aufgehockt. Das Tier habe seine beiden Tatzen ihm über die Achseln und den Kopf auf die linke Achsel gelegt und sich festgehalten. So habe er es einen guten Flintenschuß weit tragen müssen, sei dann durch das Tragen ermattet ins Knie gesunken, habe sich aber wieder emporgearbeitet. Da habe das Tier das Geld von ihm verlangt und er habe ihm vier Laubthaler gegeben. Dann aber habe er sein Messer über das Tier geworfen, da sei es von seinem Rücken abgewesen und an seiner statt sei ein nacktes Weibsbild dagestanden. Von diesem habe er sein Geld zurückverlangt, welches sie ihm auch notgedrungen gegeben habe. Als er darauf sein Messer wieder aufgehoben, sei die Weibsperson in Kleidern dagestanden und den Weg nach Rüdingshausen zurückgegangen. Wer das Tier oder Weibsmensch gewesen, könne er nicht sagen, da er solches der gehabten Ängsten wegen nicht erkennen können. — Da Magel im weiteren Verlauf vermutungsweise seines Vaters Schwester als die Hexe ausgibt, die ihm in Bärengestalt aufgehockt sei, erheben deren Angehörige die Verleumdungsklage. Am 8. 3. ergeht der Gerichtsbescheid dahin, daß M. zu einer Strafe von 3 Gulden und zur Tragung sämtlicher Kosten verurteilt wird; zugleich wird ihm bei einer weiteren Strafe von 20 Gulden anbefohlen, „sich nicht wieder zu unterfangen, gegen irgend jemanden desjenigen Vorganges zu erwähnen, den er für geschehen auszugeben sich nicht gescheut habe". In der Begründung des Urteils heißt es, daß M. sich „auch ungewarnet hätte hüten müssen, solche Albernheiten zu erzählen und andere dadurch bei abergläubischen Menschen in den Verdacht der Hexerey, an welche nur ein Narr glauben kann, zu bringen".

Wilhelm Müller, der uns diesen interessanten Fall aus hessischen Gerichtsakten mitteilt,[58a] sucht in Magels Angaben mit Recht eine Mischung von Erlebnis und traditionellen Motiven, wobei er jedoch das Huckuperlebnis nicht richtig beurteilt. Was Magel zu seinen Fabeleien verleitet hat, scheint ein tatsächliches Erlebnis der „Brustangst" gewesen zu sein, zu dem er durch die ungewöhnlich große Geldsumme, die er auf seiner einsamen Wanderung bei sich trug, ausreichend prädisponiert erscheint; der kleine Zug, das Untier habe ihm seinen Kopf auf die linke Schulter gelegt (es sei dort also ein stärkerer Druck zu fühlen gewesen) stimmt auffallend zu der wissenschaftlichen Beschreibung der „Präkordialangst" in der auch gerade die linke Schulter als Ort vorzüglicher schmerzhafter Sen-

sationen genannt war (S. 48).[59] Alles Weitere scheint freie Phantasie, erfunden nach dem Muster bekannter Hexen- und Werwolfgeschichten, ausgesprengt zu dem Zweck, von sich reden zu machen, wenn nicht die Absicht, seiner Verwandten eins anzuhängen, doch von vornherein dabei mitgespielt hat.

Sagen vom aufhockenden Werwolf sind auch in Westfalen („Böxenwolf")[60] und bis nach Holland hinein[61] bekannt. Sie wären nicht mehr als „primäre Erlebnissagen" im obenerwähnten Sinne zu bezeichnen, sondern beruhen deutlich auf einer, wohl erst in der Überlieferung geschehenen Kontamination verschiedener Sagenkreise. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Sage, nachdem sie einmal entstanden war, nicht aus neuen Erlebnissen neue Anregungen gewonnen haben könnte.

6.

Während auch in den zuletzt behandelten Sagen der aufhockende Spuk immer noch in eigener Person das Huckuperlebnis erzeugte, bekommt in zwei weiteren Sagengruppen die Frage nach dem Wesen der Last, die der Geängstete auf dem Rücken trägt, eine grundsätzlich andere Antwort: sie ist ein Geschenk des wilden Jägers:

1. Nach dem Tode des Generals Sparr in Prenden (Mark Brandenburg), der ein großer Zauberer gewesen ist, zeigt sich um Prenden unaufhörlich die Wilde Jagd und läßt den Leuten fast keine Nacht Ruhe. „Da begegnete es auch einmal einem Bauern, daß er das Halloh und Jagdgeschrei hörte und in seinem Übermut mit einstimmte. Aber alsbald wurde es totenstill und eine Stimme rief:

Hast du helfen jagen,
Sollst du auch helfen tragen!

und sogleich flog ihm eine Menschenlende auf den Rücken, an deren Fuß noch ein Schuh mit einer Schnalle saß, auf welcher der Name dessen, dem sie gehört, zu lesen war. Schnell warf er seine Last ab, aber das half nichts, sie saß ihm sogleich wieder im Rücken, und soviel er sich auch mühte mit Abwerfen, er konnte sie nicht los werden. Da riet ihm einer, er solle sie doch nach dem Wildkeller des Sparrschen Schlosses tragen. Das tat er und wurde sie auf diese Weise glücklich los."[62]

2. Einer Frau aus Schreiberhau im Riesengebirge, die sich abends in der Gegend verirrt, die man „das Nachtjägerloch" nennt, begegnet der Nachtjäger mit seinem Gefolge und befiehlt ihr, ihm zu folgen und ein paar Keulen Wildfleisch zu tragen. Die Frau muß die ganze Nacht mit ihm im Walde herumlaufen, wobei sie bald vor ihm, bald hinter ihm herlaufen muß. Beim Morgengrauen sieht sie in einem Holzschlag Waldarbeiter; da wirft sie die Keulen weg und



flüchtet sich zu den Leuten; der Jäger verschwindet. Halbtot kommt sie zu Hause an und fällt dort in eine Krankheit, in der sie schließlich stirbt.[63])

Der Huckuptypus des Erlebnisses ist beidemal deutlich; uns neu und eigenartig ist allein seine mythische Erklärung. Wie alt diese ist, wird sich nicht genauer ausmachen lassen. Doch liegt sicher eine längere epische Entwicklung zwischen dem Erlebnis und unserm Sagentypus. Der Typus erscheint im nordöstlichen und östlichen Deutschland (Pommern,[64]) Mark Brandenburg, Posen,[65]) Schlesien, aber auch im Thüringer Wald).[66]) Der Reim „jagen: tragen" findet sich auch in einer schlesischen Sage,[67]) die ihrem Inhalt nach einem andern Typus zugehört: das Geschenk des wilden Jägers fliegt dem Rufer nicht auf den Rücken, sondern durchs Fenster herein ins Zimmer, aufs Bett, auf den Tisch, oder aufs Dach, vor die Haustür, ins Hirtenfeuer oder dergl. und wird durch einen herzhaften Biß in das ekelerregende Fleisch, durch die Gegenforderung von Salz, Petersilie (zauberscheuchendem Gewürz) oder durch Vergraben beseitigt. Dieser Typus ist weiter verbreitet als der Typus „tragen",[68]) ist aber jünger als dieser, wie der für ihn charakteristische Reim „sollst du auch helfen nagen" verrät: als die Forderung des Tragens (nach Verlust des Motivs von dem immer zunehmenden Gewicht und der Unentfernbarkeit der Rückenlast) als Bestrafung des Frevlers nicht mehr entsetzlich und geheimnisvoll genug erschien und durch das (aus dem Alperlebnis stammende) Motiv vom ekelhaften Bissen ersetzt wurde, bot sich zu der bereits geprägten ersten Zeile, „hast du geholfen jagen" kein anderes Reimwort als das gezwungene „nagen", das gewiß nicht primär gefunden worden wäre. — Warum der bei der Begegnung mit dem wilden Jäger von der Brustangst Befallene nicht den wilden Jäger selber, sondern ein unerwünschtes Geschenk von ihm schleppen zu müssen glaubt? Auch das begreift sich aus dem Erlebnis: der wilde Jäger braust weiter, kann also dem Begegnenden nicht aufgehuckt sein.[63])

Ist uns das Motiv von der geschleuderten Jagdbeute in seiner Erlebnisherkunft klar geworden, so gehört nicht mehr viel dazu, auch ein zweites Geschenk des wilden Jägers als dem Huckupkreis zugehörig zu erkennen:

1. Ein Spielmann aus der Gegend von Templin hört auf dem Heimweg in der Sylvesternacht im Wald um Mitternacht die Wilde Jagd daherbrausen und versteckt sich vor ihr hinter einer Eiche. Aber das hilft ihm nichts; einer der Jäger stürzt auf den Baum los und ruft: Hier will ich mein Beil einhauen! In demselben Augenblick bekommt der Spielmann einen gewaltigen Schlag auf den Rücken und es ist ihm, als lege sich eine schwere Last darauf. Er läuft (mit dieser Last) in Angst heim und erfährt dort zu seinem Schrecken, daß er einen großen Buckel bekommen hat. Es wird ihm geraten, sich übers Jahr zur gleichen Stunde hinter denselben Eichbaum zu stellen. Das tut er und wird dort seinen Buckel glücklich wieder los.[70])

2. Ganz ähnlich lautet eine Sage aus Halle, nur daß es hier eine der in der Mainacht auf dem „Glockersberg" tanzenden Hexen ist, die dem Lauscher

auf dem Weidenbaum unter ähnlichen Worten das Beil einschlägt. „Er fühlte nur einen einzigen Stich; von dem Augenblick an aber war ihm der Rücken so schwer, und als die Sonne aufging, sah er mit Schrecken, daß er bucklig war." Im nächsten Jahre verliert er bei der entsprechenden Gelegenheit seinen Buckel wieder.[71])

Mir scheint, die gesperrt gedruckten Mittelsätze der beiden Sagen verraten das dem Motiv (nicht der einzelnen Sage) zugrunde liegende Erlebnis noch deutlich genug: Der Spielmann hat von seiner Begegnung mit der Wilden Jagd genau wie der Beinträger oder die vielen Hucknpträger plötzlich eine schwere Last auf dem Rücken und schleppt sie heim ohne zu wissen was los ist. Auch die mythische Erklärung: das Lastende sei ein Buckel, ist einleuchtend, sobald wir daran denken, daß der Buckel volkstümlich überhaupt gern als eine Last aufgefaßt wird, die der Bucklige mit sich herumzuschleppen habe.[72]) — Im Übrigen freilich sind unsere Sagen weit über das Erlebnis hinaus entwickelt und nur zwei von vielen Belegen einer weitverbreiteten Sagen- und vor allem Märchengruppe, in der es längst zur festen Tradition geworden ist, daß Geister dem Menschen einen Buckel an- und wieder wegzaubern können. So erzählt das durch ganz Europa und bis nach Japan hin bekannte Märchen, von dem die Brüder Grimm unter dem Titel „Die Geschenke des kleinen Volkes" eine von Sommer aus Halle mitgeteilte Fassung in die späteren Auflagen ihrer Sammlung aufgenommen haben (K. u. H. M. Nr. 182): ein Buckliger wird von den Geistern für sein Aufspielen oder Mittanzen dadurch belohnt, daß ihm sein Buckel abgenommen wird; einem zweiten, der das gleiche zu erreichen hofft, wird für seine Tölpelhaftigkeit oder Habgier der Buckel des Ersten zu seinem eigenen hinzu aufgehängt.[73])

In welchem Verhältnis die Templiner Sage zu diesem Märchen steht, ob sie eine ältere Stufe der Erzählung festgehalten hat, aus der irgendwo (im Orient) das Märchen geschaffen wurde, oder ob sie doch nur ein zur Sage gewordener Niederschlag dieses Märchens ist, wage ich nicht zu entscheiden. Auch in dem zweiten, mir wahrscheinlicher dünkenden Fall bleibt sie wertvoll, weil sie uns auch dann noch, nur in nachträglicher Rückentwicklung, den psychologischen Punkt anzeigt, von dem aus auch im Märchen das Buckelgeschenk gewiß zu verstehen ist. In einer irischen Fassung des Märchens heißt es ganz mit den Ausdrücken des Hucknperlebnisses, daß der unglückliche Zweite „durch das Gewicht des zweiten Höckers (und die lange Fahrt) erschöpft" bald nachher starb; gerade in Irland wird überdies ja auch der (ganz reale) Buckel des „gebückten Mütterchens" ausdrücklich als Folge der Begegnung mit dem Hucknp erklärt (oben S. 45 f.).

7.

Eine weitere Entwicklungsreihe unseres Motivs ist in ihrem Ausgangspunkt dadurch gekennzeichnet, daß der Spuk nicht unerwartet und gegen den Willen des Erlebenden „aufhockt", sondern in irgend einer profanen Gestalt

von diesem freiwillig auf die Schultern genommen wird und erst nachträglich seine Huckupnatur entwickelt. Das kann natürlich auch wieder eine Variante des Erlebnisses sein; ein gestohlener oder gefundener Gegenstand kann infolge irgendwelcher unheimlicher Fundumstände sehr wohl geeignet sein, die numinose Brustangst zu erzeugen, vgl. z. B. die pommersche Sage auf S. 43 und das erste der folgenden Beispiele. Doch ist nicht zu verkennen, daß die meisten der hierher gehörigen Sagen eine längere epische Tradition hinter sich haben müssen, die im Einzelnen aufzuhellen ich nicht imstande bin. Worauf es mir in diesem Zusammenhang ankommt, das Huckuperlebnis, ist überall noch klar. Die Erklärung wechselt: der aufgenommene Gegenstand besitzt nur die magische Eigenschaft, schwerer zu werden, oder er ist ein Huckup in verwandelter Gestalt.

1. Auf der Hunnawiese bei Hunaweier im Oberelsaß, über die die hl. Hunna noch immer als über ihrem Eigentum wacht, hat einmal ein Bauer nachts Bandweiden gestohlen. „Als er sie aber in ein Bündel geschnürt hatte und auf dem Rücken forttragen wollte, *wurden sie ihm so schwer, daß er unter ihrer Last zusammenbrach.*" Mehrmals erneute Versuche, sie von der Stelle zu bringen, bleiben erfolglos. Auf dem Heimweg wird der Bauer von unsichtbaren Händen geschlagen, bis er atemlos vor seiner Hütte niederfällt.[74]

2. In dem Walde zwischen Weiler zum Turm und Alzingen (Luxemburg) ists nicht gehener. Schon öfter haben da Holzhauer beim Nachhausegehn eine Reisigwelle gefunden; lud der Mann sie auf, so wurde die Last, je näher er dem Dorfe kam, desto schwerer. Dicht am Dorf sprang sie ihm plötzlich vom Rücken und er hörte eine Stimme hinter sich: „Merci daß der mech eso weit gedroen huot!" Von einer Welle oder sonst was war aber keine Spur mehr zu sehen.[75]

3. Ein übermütiger Bursch von Wyler im Oberwallis erbietet sich den Totenschädel seines verstorbenen Onkels nachts aus dem Beinhaus zu holen. Er nimmt ihn unter den Arm und geht mit ihm ab. „*Da spürte er, wie das Gewicht des Totenkopfs zunahm, je mehr er sich vom Beinhaus entfernte, und bei der kleinen Kapelle glaubte er, die Last nicht mehr tragen zu können.*" Er stellte den Schädel ab, betet und nimmt ihn wieder auf. Nach einer Weile muß er ihn wieder niederlegen, so schwer dünkt ihn die Last. Da sagt der Schädel: „Es ist gut, daß du deines Onkels Schädel ergriffen hast, ein anderer hätte dich in Stücke gerissen!" und verlangt wieder zurückgetragen zu werden. Der Bursche tuts. Je näher er dem Beinhaus kommt, desto leichter wird der Schädel. Nachher muß der Bursch viele Wochen das Bett hüten.[76]

Wie weit diese Form des Motivs verbreitet ist, mögen einige Sagen aus *Japan* zeigen:

1. Als einmal Räuber einen uralten Kessel aus dem Tempel bei Numadzu fortschleppten, *wurde der Kessel* „*schwerer und schwerer*, und als sie den nahegelegenen Fluß durchschritten, *ward er so*

schwer, daß sie ihn von sich werfen mußten." An der Stelle bildet sich in dem Fluß der „Kesselpfuhl", der von einem Geist namens „Kessel" bewohnt wird.[77]

2. Ein Kasten, in dem Gespenster sitzen, wird schwerer und schwerer, bis die Trägerin keuchend unter der Last zusammenbricht.[78]

3. Dubume ist ein weibliches Gespenst, das man am Ufer von Flüssen und Kanälen und an Straßen, die durch einen Sumpf führen, trifft, und das ein Kind auf dem Arme trägt. Begegnet man ihr, so bittet sie den Wanderer, ihr das Kind einen Augenblick zu halten, während sie bei Seite trete. Aber nach einem langen und geduldigen Warten wird das Kind immer schwerer, bis man es nicht mehr halten kann. Dann fällt es aus den Armen als ein schwerer Stein, den ein Mann nicht lüpfen kann.[79]

Besonders oft ist das Aufgenommene ein Tier:

1. Eine Frau in Thüringen begegnet plötzlich einem Lämmchen, das sie ängstlich anblökt. Mitleidig nimmt sies in ihren Tragkorb auf den Rücken. „Aber nun wurde es immer schwerer und schwerer." Vergeblich versucht sie es los zu werden. Sie muß die Last schleppen, bis sie vor ihrem Hause darunter zusammenbricht. In dem Augenblick ist der Spuk verschwunden und der Korb hat wieder sein natürliches Gewicht.[80]

2. Ein Mann aus Rogasen (Prov. Posen) sieht nachts im Wald einen frisch geschossenen Rehbock auf dem Wege liegen und lädt ihn sich auf den Rücken. Unterwegs wird der Rehbock immer schwerer. „Doch da er das seiner Ermüdung zuschrieb, trug er ihn geduldig weiter." Als er sich dem Dorfe nähert, wird der Rehbock so schwer, daß er ihn fallen lassen muß. Da verwandelt sich der Rehbock in ein großes schwarzes Pferd. „Das war der Teufel, der ihn höhnisch auslacht."[81] Das Pferd verschwindet im Wald, der Mann stürzt vor Schrecken wie tot hin und bleibt bis zum Morgen so liegen. Der Rehbock ist ein Selbstmörder, der sich in jenem Wald erhängt hat.

3. Der altarabische Dichter Ta'abbata Scharrân sah in der Wüste einen Hammel und nahm ihn unter die Achsel. Da fing er an auf ihn sein Wasser zu lassen den ganzen Weg. Und als er nahe bei seinem Stamme war, da wurde der Hammel schwer auf ihm und er konnte ihn nicht mehr tragen. Da warf er ihn weg und siehe, es war ein Gespenst (Ghul). Sein Volk fragte ihn: Was hast du unter der Achsel getragen? Er antwortete: ein Gespenst! Da sagten sie: Da hast du aber ein Unheil unter der Achsel getragen (ta'abbata scharran). Und davon bekam er seinen Namen.[82]

4. Im schwarzen See in der Granitz (auf Rügen) fischt einmal einer einen weißen Aal und nimmt ihn mit nach Haus. Als er eine Strecke gegangen ist, wird er so schwer, daß er ihn kaum tragen kann. Da legt er ihn auf die Erde und schlägt ihn, da wird der Aal wieder leicht; und das wiederholt sich ein paar Mal. Am Kreuzweg verlangt der Aal wie-



der zurückgebracht zu werden. Der Mann tut ihm seinen Willen und läßt ihn wieder in den See.[83])

5. Im Beverer Polder (Holland) hört einmal ein Bauer auf seinem Heimweg nahe bei den Ruinen von Schloß Beveren etwas jämmerlich blöken. Er geht auf die Stelle zu und findet ein junges Böckchen, das nimmt er auf die Schulter. Je näher er an seine Wohnung kommt, desto größer und schwerer wird das Böckchen und ist bald wie ein Kalb. Der Bauer schwitzt, daß kein Faden an ihm trocken bleibt. Mit jedem Schritt, den er tut, wächst das Tier: seine Vorderpfoten reichen ihm über den Kopf, seine Hinterpfoten schleifen auf dem Boden. Wie er es eine Viertelstunde so geschleppt hat, ruft eine Stimme von fern: Wo gehst du denn hin? Der Bauer antwortet nicht. Die Stimme fragt ein zweites Mal: wo gehst du denn hin? Da antwortet der Bock mit hohlem Gebrüll: „Ich gehe nicht, er trägt mich!" In Todesangst wirft der Bauer das Tier hin und rennt nach Haus. „Das war Kludde gewesen."[84])

Damit haben wir eine neue dem Volkskundler wohlbekannte, sehr altertümlich aussehende Sagengruppe erreicht: die Sagen von dem unheimlichen gefangenen Tier, das auf einen geheimnisvollen Anruf antwortet und damit aus dem Sack oder Netz oder von der Schulter seines Trägers plötzlich verschwindet. Die Gruppe ist seinerzeit von Ad. Kuhn behandelt,[85]) bedarf aber durchaus erneuter Spezialuntersuchung. Hier genügt es mir, den Ort aufgewiesen zu haben, an dem sich die Gruppe den besprochenen Erlebniszusammenhängen einordnet.[86])

8.

Eine letzte Entwicklungsreihe geht gleichfalls von der im vorigen Absatz besprochenen Form des Motivs aus: ein (meist profaner) Gegenstand wird aufgenommen und wird in rätselhafter Weise schwer, bis sich der Mensch der unerträglich gewordenen Last entledigt. Als neues tritt eine abweichende Erklärung hinzu, die uns ähnlich bisher nur in der einen Erzählung aus Japan begegnet ist: das Ding wird so schwer, weil es sich in einen schweren Stoff (Stein, Metall) verwandelt. Den Übergang auf das neue Gleis mögen uns zwei Sagen weisen, in denen die Huckupnatur der Last noch ausdrücklich betont wird:

1. Eine alte Frau sammelte im Wald bei Alsbach (Hessen), wo mans „im Rabenloch" heißt, Laub. Während der Arbeit tritt ein fremder Mann an sie heran und fragt sie dies und jenes, lacht aber bei jeder ihrer Antworten so unangenehm, daß sie ihm schließlich keine Antwort mehr gibt. Da ist er plötzlich verschwunden. Als sie nun das Laub zusammengebunden und sich auf den Kopf geladen hatte, um es heimzutragen, wurde es ihr mit jedem Schritt schwerer, sodaß sie zuletzt kaum mehr fortkonnte. Da warf sie das Bündel hin und sagte: Entweder ist das Laub nasser als ich glaubte, oder es liegt ein Stein im Bund! Sie

löste den Knoten, um das nasse Laub herauszulesen — da sprang ein Klotz heraus, der rollte den Berg hinab, eh sie sichs versah, und stand am Fuß des Berges als schmucker Jäger lachend wieder auf. Da merkte sie erst, daß ein Geist ihr einen Streich gespielt hatte. Sie trägt das nun leicht gewordene Laub so schnell sie kann nach Haus — „denn jetzt wurde es ihr doch unheimlich in dem stillen, einsamen Wald".[87]

2. Eine Frau findet einmal in einem Wald (in Sachsen) einen Käse und nimmt ihn in ihren Rückenkorb. Der Korb wird immer schwerer, bis die Frau ganz erschöpft in die Knie sinkt und den Korb abwirft. Da rollt ein Mühlstein aus dem Korb in die Büsche und die Frau hört aus dem Busch heraus den Kobold lachen, der ihr diesen Streich gespielt hat.[88]

Damit vergleiche man eine andere Sage aus Sachsen:

3. Ein Mädchen begegnet im Winter einem Zwerg; der bittet sie: Nimm mich in deinen Korb, mich friert! Sie nimmt den Zwerg mitleidig in ihren (Rücken-) Korb und deckt noch sorgsam ihre Schürze drüber, damit es dem armen Zwerg nicht auf den Kopf schneit. Wie sie weitergeht, wird der Korb immer schwerer und schwerer, so daß sie fast von der Last erdrückt wird. Sie trägts aber tapfer bis nach Haus. Und wie sie den Korb aufmacht, findet sie einen großen Klumpen Silber drin. „So hatte der Zwerg ihre Gutherzigkeit belohnt."[89]

Der Zusammenhang mit dem Huckupererlebnis ist nicht zu verkennen: das Gewicht der Rückenlast erhält nur die neue Erklärung: der Zwerg hat sich in Silber verwandelt. Das Silber als schweres Metall hat hier also ganz die gleiche Funktion wie der bleierne Mantel der Luxemburger (S. 53) oder der schwere Stein der dritten japanischen Sage (S. 60). Rein epische Weiterentwicklung ists natürlich, wenn das Silber am Ende tatsächlich im Korbe liegt, anstatt daß die Last zuletzt verschwindet. Dem Erlebnis näher würde die Erzählung stehn, wenn es hieße: das Mädchen habe die ihr zu schwer gewordene Last schließlich unwillig aus dem Korb geworfen. In dieser Form finden wir die Sage z. B. im Elsaß:

Ein Mann findet irgendwo schönen roten Sand; er füllt sich davon in seinen Sack, den er gerade bei sich hat, und geht damit heim. Unterwegs wird der Sack so schwer, daß er ihn nicht mehr tragen kann. Er leert ihn also wieder aus. Aber wie er den Sack zu Hause weglegen will und ausschüttelt, da fallen ihm noch ein paar Goldstücke draus entgegen. Da wußte der Mann, warum der Sack so schwer geworden war: der Sand in seinem Sack war zu lauter Gold geworden. Er läuft an die Stelle zurück, wo er den Sand ausgeschüttet hat, findet aber nichts mehr vor, weder Gold noch Sand.[90]

Da haben wir die Geschichte mit dem richtigen Schluß: die Last wird ausgeschüttet, und mit der gleichen Erklärung der Schwere: Verwandlung ins schwere Metall. Die Goldstücke, die dem Mann zum Schluß aus dem leeren Sack noch entgegenrollen, sind für die Sage nicht zu entbehren: durch

sie wird die Erklärung erst als richtig erwiesen; sie sind die notwendige Realisierung, Veranschaulichung des logischen Schlusses, wie in vielen Hexensagen die Brandwunde am Leibe der als Katze verbrühten Hexe den von der Sage behaupteten Zusammenhang zwischen Katze und Hexe beweisen muß.[91]

Ist uns aber die elsässische Sage in ihrem Zusammenhang mit dem Huckuperlebnis klar geworden, so haben wir damit einen Zugang zu dem weitverbreiteten und wahrscheinlich schon sehr alten Motiv vom Goldgeschenk der Geister gewonnen: unzählige Male wird in unsern Sagen von einem mythischen Wesen, Wassermann, Berggeist, Zwerg, Frau Holle, Frau Gode, von der Berchtl usw. erzählt, sie hätten einem Menschen zum Lohn für irgend einen ihnen geleisteten Dienst befohlen, sich irgend etwas Unscheinbares, völlig wertlos Scheinendes mitzunehmen (und den Sack und die Schürze nicht zu öffnen, bevor sie zu Haus seien). Nun geht es entweder wie in der Elsässer Sage: dem Menschen wird die mitgenommene Last zu schwer und er schüttet sie fort, oft von einer Brücke ins Wasser (dann heißt es: da sah er die blanken Goldstücke ins Wasser fallen, aber nun war es zu spät), oft aber auch ohne diese Verdeutlichung des unwiederbringlichen Verlustes (dann tritt, da er beim Ausschütten die Verwandlung noch nicht erkennen darf, die nachträgliche Realisierung ein: zu Hause rollen ihm die zurückgebliebenen Goldstücke entgegen) — oder es geht wie in der sächsischen Sage: der Mensch bringt die Last glücklich heim und wird so tatsächlich belohnt. Das Schwererwerden der Last wird nicht immer ausdrücklich erwähnt, ist aber dem Motiv wesentlich, denn geschenkt werden nicht nur wertlose, sondern immer auch besonders leichte Dinge wie Kehricht, Asche, Spreu, Pferdemist, Laub, Späne, Leder (fast nie dagegen: Steine, altes Eisen oder dergl.), deren Verwandlung in Gold also immer eine auffallende Zunahme des Gewichtes notwendig in sich schließt. — Auch hier muß ich mich mit der Anzeigung des Punktes begnügen, von dem aus das Motiv vom Goldgeschenk in seiner Entstehung begreiflich wird. Eine ausführliche Behandlung des Themas, die auch für die Unterschiede in der Darstellungsweise der Sage und des Märchens aufschlußreich werden könnte, erscheint mir sehr wünschenswert.[92] Der älteste mir bekannte Beleg für das Goldgeschenk der Frau Holle findet sich bei Luther in seiner Predigt über die 10 Gebote vom Sommer 1516.[93]

Wie zur Bestätigung meiner Auffassung des Goldgeschenks als einer epischen Variation des Huckupmotivs sehen wir in einer pommerschen Sage die freundliche Erzählung vom Goldgeschenk sich vor unsern Augen aus der Spuksphäre des Huckup entwickeln:

Ein Knecht wird nachts von einem schwarzen Mann aufgefordert, aufzustehn und ihm zu folgen. Er tuts unerschrocken. Am Kreuzweg ergreift der Schwarze plötzlich einen großen schwarzen Kater und wirft ihn dem Knecht auf den Nacken (Huckup!). Der Knecht nimmts für einen Scherz und setzt das Tier, um die Magd zu erschrecken, in den Kuhstall. Die Magd aber findet am andern Morgen statt des Katers

einen schweren Sack voll Gold. (Der Huckup hat sich in Gold verwandelt!)[94]

In ähnlicher Weise mag uns eine mecklenburgische Sage die Verwandtschaft zwischen dem Goldgeschenk der Geister und dem Jagdgeschenk des wilden Jägers und damit das Recht bestätigen, beide Motive aus der gleichen Wurzel herzuleiten:

Der Wilde Jäger macht einem (betrunkenen) Mann einen Stiefel voll Blut und das Hinterviertel eines Hirsches zum Geschenk. „Der Mann trugs nach Haus. Die Angst erleichterte anfangs die Last, bald aber ward sie schwerer und schwerer; er konnte sie kaum mehr tragen." Mit krummem Rükken und schweißtriefend erreicht er endlich seine Hütte. Da war der Stiefel voll Gold und das Hirschviertel war ein lederner Sack voll Silber.[95]

Da haben wir in der gleichen Sage das Huckupmotiv in zwiefacher Erklärung: das Lastende ist einmal ein Geschenk des Wilden Jägers von der uns aus Abschnitt 5 bekannten Art: ein Teil der Jagdbeute; das rätselhafte Gewicht der Gabe aber wird noch einmal besonders erklärt durch die Verwandlung in das schwere Metall.[96]

9.

Zum Schluß eine Frage, die schon auf der ersten Seite dieses Aufsatzes leicht angedeutet wurde: das kleine mythische Wesen, das dem Großen auf der Schulter sitzt und ihn durch sein immer zunehmendes Gewicht zu Boden drückt — ist das nicht auch der Bildinhalt jener Szene der Christophoruslegende, wo der heilige Riese seinen Namen durch die Tat verdient?

Darnach über manchen Tag, da er einst in seiner Hütte ruhte, hörte er, wie eines Kindes Stimme rief: „Christophore, komm heraus und setz mich über!" Er stund auf und lief hinaus, konnte aber niemanden finden; also ging er wieder in seine Hütte. Da hörte er die Stimme abermals. Er ging wieder hinaus und fand niemanden. Darnach hörte er die Stimme zum dritten Male wie zuvor; und da er hinausging, fand er ein Kind am Ufer, das bat ihn gar sehr, daß er es hinübertrage. Christophorus nahm das Kind auf seine Schulter, ergriff seine Stange und ging in das Wasser. Aber siehe, das Wasser wuchs höher und höher, und das Kind ward so schwer wie Blei. Je weiter er schritt, je höher stieg das Wasser, je schwerer ward ihm das Kind auf seinen Schultern; also daß er in große Angst kam und fürchtete, er müßte ertrinken. Und da er mit großer Mühe durch den Fluß war geschritten, setzte er das Kind nieder und sprach: „Du hast mich in große Fährlichkeit bracht, Kind, und bist auf meinen Schultern so schwer gewesen: hätte ich alle diese Welt auf mir gehabt, es wäre nicht schwerer ge-

wesen." Das Kind antwortete: „Des sollst du dich nicht verwundern, Christophore; du hast nicht allein alle Welt auf deinen Schultern getragen, sondern auch den, der die Welt erschaffen hat. Denn wisse, ich bin Christus, dein König, dem du mit dieser Arbeit dienest . . ." Damit verschwand er vor seinen Augen.[97]

Die Quelle, aus der diese Szene (die den älteren Christophorus-Viten fehlt) dem Jacobus de Voragine zufloß, kennen wir nicht. Die Szene wird neuerdings gern als Bildlegende betrachtet: sie soll durch christliche Neuinterpretierung einer bildlichen Darstellung aus indisch-buddhistischer Legende entstanden sein: der Bodhisattva wird als Prinz Sutasoma von dem menschenfressenden Dämon Kalmaschapada auf der Schulter in dessen Höhle getragen und bekehrt dort den Unhold.[98] Ein Zusammenhang zwischen der Christophorusszene und der indischen Legende ist mir höchst zweifelhaft;[99] der Fährmann, der nachts durch mythischen Anruf geneckt und zuletzt durch Spukerlebnisse erschreckt wird, ist eine so bekannte Gestalt der europäischen, vor allem der deutschen Volkssagen, daß mir der Weg von diesen Sagen zur Legende entschieden näher scheint. Aber wie dem auch sei — nicht zu verkennen ist auf jeden Fall, daß das Huckuperlebnis mit den ihm entsprossenen Sagen auf die Ausgestaltung der Legende eingewirkt hat: dem Volke, das diese Szene vom Christusträger schuf, muß die Vorstellung von der lastenden und zunehmenden Schwere der übermenschlichen Wesen geläufig gewesen sein.

Anmerkungen.

[1] Annales Paderbornenses Pars III (durch Michael Strunck S. J. 1741) p. 756.

[2] Handschrift der Hildesheimer Dombibliothek Nr. 179.

[3] K. Seifart S. 175 u. 179.

[4] Meine Angaben gründen sich vor allem auf briefliche Mitteilung der Herren Geheimrat Prof. H. Prell (†) in Dresden, Apotheker R. Bohlmann in Braunschweig, Professor Dr. G. Roeder in Hildesheim.

[5] Schambach und Müller Nr. 210,1. [6] Nr. 210,4. [7] Nr. 209,1.

[8] Nr. 221,7. [9] Nr. 225,3. [10] Nr. 153. [11] Nr. 222,2.

[12] Anmerkg. zu Nr. 227. [13] Anmerkg. zu Nr. 210.

[14] Bartsch I Nr. 85,2. 197,1. 214. 215. 223. 225. 226. 235. 238. 248. 250. 280.

[15] Haas, Pommern Nr. 4. 10. 18. 22. 24. 101. Jahn, Pommern Nr. 529. 533. 536. 541. 544.

[16] Jahn Nr. 533.

[17] Handtmann S. 111; dazu als Beispiele etwa Engelien und Lahn Nr. 49. 53. 27 (S. 54).

[18] Panzer, Beitrag I S. 178.

[19] Schönwerth II S. 345 ff.

[20] Reiser I Nr. 336. 337. 436,1. 439,1. 3. 4.

[21]) Zingerle, Sagen Nr. 201. 355. 356.

[22]) Vonbun, Sagen S. 114.

[23]) Rochholz, Naturmythen S. 178, vgl. S. 180.

[24]) Menges Nr. 74; vgl. Nr. 118; Stöber[2] II Nr. 148. 193; Higelin S. 95.

[25]) Gredt Nr. 285. 323. 332. 580. 653. 654. 686. 691. 796. 803. 1105. 1140. 1157.

[26]) Cock en Teirlinck I Nr. 77; vgl. auch die dort und Bd. III S. 248 genannten Parallelen.

[27]) Wieland, Sämtl. Werke Bd. 8 (Leipz. 1795) S. 265.

[28]) Urfaust: Trüber Tag, Feld (ohne wesentliche Änderung in Faust I übernommen).

[29]) J. H. Voß, Sämtl. Gedichte II (Königsb. 1802) S. 206 (Idylle XII „Die büßenden Jungfraun").

[30]) O. Björnsson, Thjódtrú og thjódsagnir I (Akureyri 1908) S. 211.

[31]) K. Maurer, Isländ. Volkssagen der Gegenwart. S. 138.

[32]) Irische Elfenmärchen, übers. von den Brüdern Grimm (Berlin 1826) S. 160 ff.

[33]) Jahn Nr. 478: „Das Mahrtreiten plagt die Menschen besonders zur Fastenzeit, und zwar nicht allein im Bette. Wenn man in diesen Tagen des Nachts auf die Straße geht, so hockt es einem plötzlich von hinten auf in Gestalt eines weißen Schimmels" usw.

[34]) Laistner, Rätsel der Sphinx II S. 222.

[35]) Höfler, Krankheitsnamenbuch S. 326 b.

[36]) Archiv f. Religionswissenschaft 2 (1899) S. 105.

[37]) W. Schwartz, Indog. Volksgl. S. 192 Anm.

[38]) C. M. Gießler, Analyse des Schreckphänomens. Zs. f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane I. Abt. Bd. 74 (Leipzig 1916) S. 232—265.

[39]) Kühnau I Nr. 345 u. 343. [40]) Zingerle Nr. 356.

[41]) Gander Nr. 213. [42]) Bartsch I Nr. 280.

[43]) In der Einsiedelner Sage vom „Huuper" (Schweiz. Arch. f. Volkskde. 8, S. 304.

[44]) Laistner Nebelsagen S. 82; dort auch die schöne Lausitzer Sage von dem Bauern, der, im Nebel von der Brustangst befallen, die Pest zu schleppen meint und, um das Dorf zu retten, sich in die Neiße stürzen will, aber am Flußufer von dem Gespenst verlassen wird (aus Haupt, Lausitz II 130).

[45]) Schell S. 30.

[46]) „Wie eine Hand lag mir's im Nacken, die mich duckte", schreibt Walter Flex in seinem an religiösen Erlebnissen so reichen Büchlein „Der Wanderer zwischen beiden Welten" (18. Aufl. München 1918 S. 94): Wandergänse ziehn über ihn hin, er denkt an seinen gefallenen Freund — das Unirdische, Jenseitige hat ihn angerührt.

[47]) Auch die Bezeichnung des Rauschs als eines „Affen" und die Redensart „er hat einen sitzen" geht wohl auf die Vorstellung zurück, daß dem Betrunkenen ein Untier im Nacken sitzt (vgl. auch den „Bieresel" im Vogtland: Eisel Nr. 318). Umgekehrt heißt in der Soldatensprache der Tornister „Affe", weil seine schwere Last mit dem aufhockenden Affen verglichen wird, unter dem der Betrunkene schwankt.

[48]) Deutlich z. B. in der Erzählung bei Eisel Nr. 138: Zwei Männer begegnen dem Nachtreiter; „ein Sturmwind fuhr hinter ihm her und zog dem einen der beiden den Rücken zusammen, als wenns ihm aufhuckte. Dieser legte sich bald darauf und starb."

[49]) Callaway, The religious System of the Amazulu (= Folk-Lore Society XV. London 1884). S. 187. Es handelt sich um eine dem Globus hystericus

(Binswanger, Die Hysterie. Wien 1904. S. 561) verwandte Erscheinung. — Auch Epileptiker-Erlebnisse mögen an der Ausgestaltung der Huckupvorstellung beteiligt sein, wenigstens deutet die Bezeichnung der Epilepsie als der „schweren Not“ darauf hin, daß sie als eine Krankheit gefaßt wurde, deren wesentliches Kennzeichen eben die „Schwere“ ist, der Anfall als ein Zusammenbrechen unter einer entsetzlich schweren Last; gegen Lessiak, der in seinem Aufsatz über die Gicht (Zs. f. deutsches Alt. 53 S. 234) „schwer“ hier nur quantitativ, „schwere Not“ als einen der zahlreichen verhüllenden Krankheitsbezeichnungen fassen möchte.

[50]) Das Folgende berührt sich zu einem Teil mit Ausführungen Laistners in seinem „Rätsel der Sphinx“, die aber bei dem durchgeführten Ausblick auf den Alptraum unscharf und darum nicht recht überzeugend ausfallen mußten.

[51]) Bartsch I Nr. 225.

[52]) Schambach u. Müller Nr. 107,2, vgl. 117, 1 u. 2; Jahn Nr. 314. 315; Knoop, Hinterpommern S. 10 f.; Kuhn, Märkische S. Nr. 111; Engelien u. Lahn Nr. 55; Z. V. V. 27 (1917) S. 163.

[53]) A. Kuhn u. W. Schwartz, Norddeutsche Sagen usw. Nr. 137.

[54]) Die eisernen Flügel des norddeutschen Nachtraben scheinen nach den von ihm erzählten Sagen mehr die Härte der mit ihnen ausgeteilten Schläge (Motiv der Geisterohrfeige) als das Gewicht des Vogels zu bezeichnen. Schambach u. Müller Nr. 96.

[55]) Gredt Nr. 285, vgl. 691.

[56]) Gredt Nr. 688.

[57]) Gredt Nr. 779 u. 686. In der letzten Sage muß der Pater das von ihm selber in einen bleiernen Mantel eingeschlossene Birkenmännchen auf dem Rücken „keuchend und mit unsäglicher Anstrengung zur Hintertür des Pfarrhauses hinaustragen. Vor dem Gartentore angekommen, sank der Mann Gottes unter der entsetzlichen Last zusammen. Aber er wußte gleich Rat zu schaffen: er betete wieder einen neuen kräftigen Segensspruch, und nun mußte das Birkenmännchen mit ihm zu Fuß bis nach Remich gehen.“ — Die Verwirrung liegt auf der Hand.

[58]) Schell S. 473 und 187.

[58a]) Hess. Bll. f. Volksk. XIV (1915) S. 134 ff.

[59]) In einer schlesischen Huckupsage finden wir ausdrücklich beschrieben, wie das aufhockende „Tier“ zuerst auf die linke Schulter des Erzählers springt und sich von da aus „mit Gewalt meinen Kopf niederbeugend“ auf die rechte Schulter legt. Kühnau I Nr. 566.

[60]) Kuhn u. Schwartz Nr. 271.

[61]) Revue des traditions populaires. T. 23 (1908) S. 379.

[62]) Kuhn u. Schwartz Nr. 76.

[63]) Kühnau II 1060, 1; vgl. die merkwürdige Sage vom aufhockenden Türkenbein: Kühnau, Mittelschles. Nr. 256.

[64]) Jahn Nr. 28. Haas (Usedom u. Wollin 1904) S. 5.

[65]) Knoop (Posen) Nr. 121.

[66]) Ch. L. Wucke, Sagen der mittleren Werra (2. Aufl. Eisenach 1891) Nr. 225 b.

[67]) Kühnau II 1105.

[68]) Zahlreiche Belege bei H. Plischke, S. 72 Anm. 2, wo die beiden Typen jedoch nicht auseinander gehalten werden. Der älteste Beleg des jüngeren Typus findet sich soweit mir bekannt Bebelii Facetiae (Tüb. 1555) p. 11 a.

[69]) Wenn gelegentlich trotzdem erzählt wird, der W. J. hocke selber auf, so liegt Contamination vor: Kuhn u. Schwartz Nr. 265, 5 (Der Huckup „Schlorfhacker“ mit Hackelberg identifiziert), Globus X S. 243 (der Aufhocker hat auch

Wilde-Jäger-Funktion; wenn aber von seinem Aufhocken erzählt wird, ist von Begegnung mit der W. Jagd nicht die Rede), Gredt Nr. 285 (der „Jäger mit dem Bleimantel" hat mit dem „Wilden Jäger" nur die Gestalt gemein; ähnlich Gredt Nr. 521). Dagegen kann natürlich gelegentlich eins der zur Wilden Jagd gehörenden Tiere aufhocken, vgl. das Pferd bei Weddigen-Hartmann, Westfalen S. 314.

[70]) Kuhn u. Schwartz Nr. 69.

[71]) E. Sommer Nr. 49.

[72]) vgl. z. B. Grimms Wörterbuch 5, 1543.

[73]) Literatur über dies Märchen bei Bolte-Polivka III S. 324 ff. Das Märchen taucht im 17. Jahrhundert zuerst in Italien und Irland auf. Im Arabischen ist ein Märchen, in dem in ähnlicher Weise vom Weg- und Anzaubern eines Buckels durch einen Dämon erzählt wird, bereits aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts überliefert.

[74]) Stöber[2] I Nr. 139.

[75]) Gredt Nr. 815. Ähnliche Geschichten von gespenstischen „Fäschen" (Reisigwellen) Nr. 652. 686. 1133, von einem gespenstischen Federbett, das auf der Straße liegt, Nr. 816, von einer gespenstischen „Hotte" (Rückentrage) Nr. 1210.

[76]) J. Jegerlehner, Oberwallis S. 229.

[77]) D. Brauns, Japanische Märchen und Sagen (Leipzig 1885) S. 350; vgl. den in einen Kessel verwandelten Tanuki (fuchsgestaltigen Dämon), der seine Natur ebenfalls durch Schwererwerden des Kessels verrät: S. 44.

[78]) Brauns S. 22.

[79]) Globus Bd. 32 (1877) S. 123.

[80]) Zeitschr. des Ver. f. Volkskde. 12, S. 71.

[81]) O. Knoop, Dämonensagen Nr. 33.

[82]) Brunnow-Fischer, Arabische Chrestomathie S. 21 aus dem **Kitâb el aghânî.** Den Hinweis auf die Geschichte verdanke ich Enno Littmann-Bonn, das genaue Zitat Geh. Rat Lidzbarski-Göttingen.

[83]) Haas, Die Granitz auf Rügen (Baltische Studien NF. 20. 1917) S. 62.

[84]) J. W. Wolff, Märchen und Sagen Nr. 237.

[85]) A. Kuhn, Westf. Sagen, Anm. zu Nr. 362 f.

[86]) Erwähnung verdient, daß die Gruppe auch in Frankreich mehrfach bezeugt ist: P. Sébillot, **La litterature orale de l'Auvergne** (Paris 1898) S. 107; ders. **Folklore de France II 417, III 119** und die dort genannte Literatur.

[87]) Wolff, Hessische Sagen Nr. 157. [88]) Meiche Nr. 455.

[89]) Meiche Nr. 420.

[90]) Menges, Sagen aus dem krummen Elsaß Nr. 80.

[91]) vgl. auch die Brandschwärze auf dem Mehlsack, die in der Schweizer Huckupsage die Feuernatur des Brennenden verrät (unten S. 91).

[92]) Die Besprechung des Motivs durch Waschnitius (Perht, Holda und verwandte Gestalten, Sitzungsber. der Wiener Akademie, phil. hist. 174. Wien 1914. S. 153) konnte zu keinem Ergebnis kommen, da W. sich auf den Ausschnitt des Motivs vom „Spahnlohn" im Kreis der von ihm behandelten weiblichen Gestalten beschränkt. Doch fühlt er richtig, daß eben der Spahnlohn (d. h. seine Verwandlung in Gold), nicht aber die Arbeit am zerbrochenen Wagen den Kern des Motivs bildet.

[93]) Weimarer Ausgabe I S. 406, 25 vgl. Klingner, Luther und der deutsche Volksaberglaube (Palästra LVI) Berlin 1912 S. 50.

[94]) Ulr. Jahn, Pommern Nr. 368.

[95]) Bartsch I Nr. 1 (aus Mecklenbger Jahrb. 5 S. 78 ff.).

[96]) Eine vom Wilden Jäger dem Zurufenden zugeschleuderte Pferdelende wird zu Gold: Jahn Nr. 37. Geschenke des wilden Jägers Wolmar in Dänemark werden zu Gold: Thiele I.

[97]) Jacobus de Voragine, **Legenda aurea** (zwischen 1263 und 1273) Cap. 100. Ich folge der Verdeutschung durch Richard Benz I (Jena bei Eugen Diederichs 1917) S. 651.

[98]) J. J. Speyer, **De indiske Oorsprong van den Heiligen Reus Sint Christophorus = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie** Bd. 63 ('s Gravenhage 1910) S. 368 ff., vgl. auch R. Garbe, Indien und das Christentum (Tübingen 1914) S. 101.

[99]) Auch E. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II (Leipzig, 1920) S. 106 Anm. 3 und S. 369, glaubt nicht an einen Zusammenhang der indischen mit der christlichen Legende.

IV. Grundfragen der Volkssagenforschung.

(Vorgetragen in der Königlichen Deutschen Gesellschaft zu Königsberg 1925.)

Das Gebiet der deutschen Volkssagen liegt, wie fast alle Gebiete der deutschen Volkskunde, abseits vom herkömmlichen Forschungs- und Lehrbetrieb der deutschen Universitäten und ist dadurch seit langem in Gefahr, als bloßer Tummelplatz mehr oder weniger gelehrt tuender Liebhaber zu gelten, während der Fachgelehrte es im allgemeinen für unter seiner Würde hält, in diese Niederungen der deutschen Volksdichtung, zu diesen so formlosen und unscheinbaren Erzeugnissen volkstümlicher Phantasie hinabzusteigen. Er verspricht sich auch wohl allzuwenig Erkenntnisfrüchte davon.

Vor drei Generationen war das anders: neben des Knaben Wunderhorn und neben den Grimmschen Märchen steht, freilich weniger bekannt geworden, die Sammlung deutscher Sagen derselben Brüder Grimm, als eine weitere Frucht der ersten frischen Begeisterung jener jungromantischen Generation für deutsche Vergangenheit und kräftiges Volkstum ihrer Gegenwart. Und die hier von den Brüdern Grimm selber, bald aber auch von gleichgesinnten Schülern und Freunden der Brüder gesammelten Schätze deutscher Volkssagen fanden dann ihre erste wissenschaftliche Auswertung in Jakob Grimms großer Deutscher Mythologie von 1835, dem gleich bei seinem Erscheinen wohl am begeistertsten aufgenommenen und am stärksten zur Nacheiferung antreibenden der großen Hauptwerke unseres Altmeisters. Unter dem überwältigenden Eindruck der „Mythologie" haben — um nur drei Namen von besonders gutem Klang zu nennen — Gelehrte wie der Sprachvergleicher und Mythenforscher Adalbert Kuhn, wie der Germanist Karl Müllenhoff, und wie der eigentliche Begründer einer deutschen Volkskunde als Wissenschaft, der Danziger Privatgelehrte unvergeßlich ehrwürdigen Angedenkens, Wilhelm Mannhardt, deutsche Volkssagen nicht nur gesammelt, sondern zum Gegenstand ernstlicher Forschung gemacht. In den vier, fünf Jahrzehnten vom Erscheinen der Grimmschen Mythologie bis zu Mannhardts „Wald- und Feldkulten" von 1875 und bis zu den „Nebelsagen" und dem „Rätsel der Sphinx" des feinsinnigen Dichters und Forschers Ludwig Laistner (1879 und 1882) war in der wissenschaftlichen Diskussion der deutschen Philologen von deutschen und außerdeutschen Volkssagen oft genug die Rede. — Warum ist das heute so anders geworden?

Alle diese Volkssagenforschungen schon eines Jakob Grimm und mehr noch der Wolff, Simrock, Panzer, Kuhn, Schwartz und wie die Meister

der vergleichenden germanischen und der vergleichenden indogermanischen Mythologie alle heißen — nur Mannhardts Hauptwerk und in gewissem Sinne auch Laistners Bücher machen eine Ausnahme — sie alle trugen den Todeskeim schon bei ihrem Erscheinen in sich: denn sie alle wollten zu früh reife Früchte ernten von einem Baum, der kürzlich erst gepflanzt, vom Sonnenschein klarer Erkenntnis noch nicht durchwärmt, vom Sturmwind skeptischer Kritik noch nicht geschüttelt und gekräftigt war; sie alle setzten voraus, was es erst zu erweisen gegolten hätte: das urtümliche Alter der Volkssagen, ihre Herkunft aus einer Urzeit germanischer, indogermanischer oder gar vorindogermanischer Volks- und Glaubensgemeinschaft. Ihre kühnen Träume von einer Zurückgewinnung altheidnischer Mythen aus dem Schatz abergläubischer Erzählungen des heutigen Volkes sind zerronnen, nur in Büchern halbwissenschaftlicher Art führen ihre Gestalten noch ein ungewisses Dasein im Zwielicht unklarer Scheinerkenntnisse. — Die Wissenschaft von heute hat der indogermanischen und germanischen Sagenvergleichung den Rücken gewandt, zugleich aber auch dem Material, mit dem jene Mythenvergleicher gearbeitet haben.

Dem Volkssagenforscher von heute, der sich nach Vorgängern und Mitarbeitern umsieht, bietet sich ein seltsames Bild: von Freunden und Liebhabern deutschen Volkstums in begeisterter und durch den festen Glauben an einen geheimen Wert ihrer Arbeit rührender Liebe ans Licht gehoben, liegt ein ungeheures, kaum mehr zu überschauendes, und immer noch von Jahr zu Jahr wachsendes Material an deutschen Volkssagen in zahllosen Sammlungen und Zeitschriften zerstreut vor ihm; eine wissenschaftliche Durcharbeitung dieses Materials, die diesen Namen wirklich verdiente, fehlt noch so gut wie ganz. Sind die Volkssagen nicht mehr als Arbeitsmaterial zur Rückgewinnung alter Mythen zu verwerten, so scheinen sie damit jeden Wert und jede Bedeutung für die Wissenschaft verloren zu haben; zum mindesten weiß man nicht, mit welchen Fragestellungen man diesem Material irgendwelche wissenschaftlich fruchtbare Erkenntnisse abgewinnen soll.

Wenn ich im Folgenden die Formulierung einiger solcher Fragen und zugleich auch schon etwas wie ihre Beantwortung versuche, so bin ich mir durchaus bewußt, damit nur Vorläufiges und Unzulängliches geben zu können. Von geklärten methodischen Grundsätzen oder gar gesicherten allgemeinen Ergebnissen der Volkssagenforschung sind wir noch weit entfernt. Dennoch scheint es mir nützlich, ja notwendig, einmal den Umkreis von Fragen zu überschauen, durch deren immer erneute Stellung und immer bessere Beantwortung die Volkssagenforschung mit der Zeit einmal aus einer Angelegenheit wohlmeinender, aber unzureichend gerüsteter Liebhaber zu einer gründlichen Wissenschaft werden könnte.

Als erstes eine Frage, die sehr trivial klingt, die mir aber doch ganz unumgänglich, weil noch durchaus nicht ausreichend geklärt zu sein scheint: die Frage nach der Begriffsbestimmung dessen, was wir nach allgemeinem Sprachgebrauch unter Volkssagen verstehen und nach wissenschaft-



lichem Sprachgebrauch unter Volkssagen verstehen wollen; eine Abgrenzung also der Volkssagen gegen die verwandten Gattungen von Volkserzählungen, in erster Linie gegen die Märchen. Ich habe seinerzeit nicht als erster, aber vielleicht zum erstenmal in einer die Diskusson über diese Frage in Bewegung bringenden Form darauf hingewiesen, daß die bekannten, schon von Wilhelm Grimm zusammengestellten formalen Unterschiede der beiden Gattungen sich samt und sonders verstehen lassen als die natürlichen und notwendigen Folgen eines über das Formale hinausgehenden, im Wesen der Gattungen liegenden Unterschiedes in ihrem subjektiven Verhältnis zur Wirklichkeit des von ihnen Erzählten (vgl. oben I). Die Sage verlangt ihrem Wesen nach, daß sie geglaubt werde, vom Erzähler wie vom Hörer; sie will Wirklichkeit geben, Dinge erzählen, die wirklich geschehen sind. Das Märchen erhebt diesen Anspruch nicht, es verlangt keinen Glauben, wenigstens keinen andern Glauben als jedes andere Erzeugnis bewußter Dichtung, die Wahrheit des Märchens liegt in einer andern Sphäre als die der Sage; die Sage gehört ihrem eigenen Bewußtsein nach der Welt der Wirklichkeit an, gehört zum Wissen des Volkes, das Märchen gehört auch für das erzählende Volk in die Welt der Dichtung, ist eine frühe und verhältnismäßig primitive Frucht bewußter, künstlerisch schaffender Phantasie. — Das klingt alles sehr einfach und hoffentlich einleuchtend, und ist wohl auch unbezweifelbar richtig, solange wir im Kreise des deutschen und darüber hinaus des europäischen Materials bleiben, an dem die Begriffsbestimmung gewonnen wurde; im Blick auf dieses Material kommen wir in der Tat etwa zu der Definition: Volkssagen sind volkläufige Erzählungen objektiv unwahren, phantasiegeborenen Inhalts, der als tatsächliches Geschehnis in der Form des einfachen Ereignisberichtes erzählt wird; und wir haben damit eine ausreichende Abgrenzung der Gattung Volkssagen gegen die Gattung der europäischen Märchen gewonnen, die zwar auch volkläufige Erzählungen phantasiegeborenen Inhalts sind, die aber ihren Inhalt nicht einfach als tatsächliches Ereignis und in der Form des schlichten Ereignisberichtes erzählen, sondern in einer Form ästhetisch spielender und bewußter Kunst und ohne daß die Frage, ob Wirklichkeit oder nicht, anders als etwa scherzhaft aufgeworfen wird.

Aber ich darf nicht verschweigen, daß sich gegen diese Abgrenzung von Sagen und Märchen ernste Bedenken erheben, sobald wir unsere Blicke über das deutsche und europäische Material hinaus richten und etwa den Erzählungsschatz der sogenannten primitiven Völker, aber auch der Völker asiatischer Kultur, wie etwa der Inder, betrachten. Hier scheinen die Unterschiede im subjektiven Verhalten zur Wirklichkeitsfrage zwischen Märchen und Sagen zu schwinden; dieselben Erzählungen, die bei uns als Märchen erscheinen, sollen dort als tatsächlich geschehene Ereignisse erzählt werden oder besser vielleicht: die Frage ob wirklich oder unwirklich taucht grundsätzlich nicht auf, so daß eine derartige Unterscheidung von Sagen und Märchen nicht eintreten kann. „Für den Hindu," schreibt etwa der Indologe Hertel, „verschwimmen Geschichte und Märchen, Wirklichkeit und Dichtung völlig

ineinander".[1]) — Welche Folgerungen sollen wir daraus ziehen? Ist die von mir gegebene Scheidung von Sage und Märchen deshalb verkehrt und sollen wir nach einer anderen suchen? oder ist sie in ihrem Geltungsbereich an sich richtig, gilt aber nur für eine bestimmte Gruppe von Völkern von einer ganz besonderen, vielleicht ihnen von jeher eigentümlichen, vielleicht aber auch erst mit der Zeit, mit der geistigen Entwicklung von ihnen gewonnenen Einstellung zum Wirklichkeitsproblem? ist also für die Völker andrer Einstellung eine Trennung von Märchen und Sagen überhaupt nicht durchzuführen? und findet sich von hier aus etwa eine Erklärung für Richard Reitzensteins Klage darüber, daß der Begriff Märchen so wenig fest umgrenzt sei, und daß jede Behauptung im Gebiet der Märchenforschung auf der mehr oder weniger willkürlichen Definition des Behauptenden beruhe?[2]) — Bereits mit dieser ersten Frage nach dem Begriff der Volkssagen geraten wir in schwierige, aber außerordentlich wichtige Probleme der vergleichenden Völkerpsychologie, die ich nicht zu lösen vermag, zu deren Lösung aber das in den Sagen- und Märchensammlungen der verschiedenen Völker vorliegende Material dereinst einen wertvollen Beitrag leisten wird.

Auf die Frage nach dem Verhältnis der Volkssagen zu anderen Gattungen der Volkserzählungen, zu den Schwänken und Legenden, will ich hier nicht mehr eingehen; sie ist verhältnismäßig einfach zu beantworten. Die ganz unhaltbare Zusammenwerfung der Volkssagen mit den Stoffen der alten Heldendichtung, die wir noch immer gelegentlich mit jenem unglücklichen, aus der romantischen Frühzeit unserer Wissenschaft stammenden Namen als *Helden„sagen"* bezeichnen, taucht zwar noch immer gelegentlich selbst in Schriften von sonst wissenschaftlicher Haltung auf, sie ist aber von denen, die sich ernstlich mit der alten Heldendichtung beschäftigen, schon seit Jahrzehnten als irrig erkannt: diese sogenannten Heldensagen sind Dichtungen, gehören der Literaturgeschichte an; Volkssagen mögen, wie bei andern Dichtungen, zu ihren Stoffquellen gehören, eine engere Begriffs- und Gattungsverwandtschaft besteht zwischen den beiden nicht.

Die zweite Grundfrage, die der Volkssagenforscher an sein Material zu richten hat, ist die Frage nach seiner Entstehung: Können wir das Entstehen von Volkssagen noch heute beobachten, oder — da das nur in ganz seltenen Fällen möglich ist — können wir wenigstens noch heute über die Entstehung von bereits vorhandenen älteren Volkssagen mit Sicherheit etwas aussagen? *Wie entstehen Volkssagen, oder wie sind sie entstanden?* Drei grundsätzlich verschiedene Antworten sind es, wie mir scheint, die hier vor allem in Betracht kommen. Eine große Anzahl von Volkssagen verdankt ihre Entstehung dem Bedürfnis des Volkes nach einer Erklärung für gewisse auffallende reale Gegebenheiten seiner Umwelt. Eine Erscheinung in der Natur, etwa besondere Eigenschaften der Tiere, aber auch auffallende Formen etwa eines Steines oder Bergs, ein Bild in der Kirche, ein Steinkreuz an einsamer Stelle, ein Bauwrk, ein ungewöhnlicher Orts- oder Familienname, aber auch etwa besondere Bräuche, kurz: Dinge und



Erscheinungen, deren Dasein auch dem naiven Beobachter auffällt und nach einer Erklärung verlangt, finden diese Erklärung, meist mit einfachsten Mitteln, durch eine Erzählung, deren ganzer Sinn und Wert kein andrer ist als eben die Beantwortung der Frage nach dem Warum? Das ist das weithin wirksame, in seiner Bedeutung längst erkannte und oft besprochene Prinzip der ätiologischen Sagenentstehung, das Prinzip des „pourquoi“, wie der französische Volkskundler die ganze Gruppe der ätiologischen Sagen bezeichnet, für das sich Beispiele leicht häufen ließen, und über das zu sprechen nicht weiter lohnen würde, wenn nicht eine Einschränkung dabei zu machen wäre, über deren Berechtigung oder Nichtberechtigung sich der Sagenforscher in jedem Einzelfall klar werden muß; die Einschränkung nämlich, daß vielfach auch bereits vorhandene Sagen nachträglich eine ätiologische Pointe erhalten haben, daß sie nachträglich zur Beantwortung eines Warum verwandt worden sind. Um ein sehr klar liegendes Beispiel zu nennen: wenn wir im Hannöverschen auf die Frage nach dem Ursprung der Kirche von Hunnesrück als Antwort eine Sage hören, die nach dem Schema der Sage von der Weinsberger Weibertreue erzählt, eine Herzogin habe einst bei Gelegenheit einer Belagerung ihrer in der Nähe gelegenen Burg nach der bekannten Formel des freien Abzugs als ihre liebste Habe ihren Gatten, den Herzog, aus der Burg und bis zu jener Stelle getragen, wo dann der Herzog zum Dank für seine Rettung das Gotteshaus habe bauen und an der Außenmauer sein Bild in Lebensgröße habe anbringen lassen,[3] so ist es klar, daß zwar die letzten Angaben ätiologischer Natur sind: sie sollen die Erklärung geben für die irgendwie (vielleicht durch ihr Alter oder ihre Größe) auffallende Kirche und für das Bild an ihrer Mauer; die Sage selber aber wäre aus dem Erklärung heischenden Vorhandensein jener Kirche allein ganz gewiß nicht erwachsen. Die Sage von der treuen und listigen Frau war bereits vorhanden und ist hier nur zur Erklärung herangezogen worden. Wir haben also grundsätzlich zu scheiden zwischen eigentlicher ätiologischer Entstehung einer Sage, primärer Ätiologie, und der ätiologischen Anknüpfung, der sekundären Ätiologie, die nicht ein Prinzip der Sagenentstehung, sondern ein Prinzip der Sagenwanderung und -wandlung ist.

Eine zweite Gruppe von Volkssagen sind nachweislich entstanden und herausgewachsen aus irgendeinem tatsächlichen E r e i g n i s. Das ist ja wohl die in den Bereichen der allgemeinen Bildung vorherrschende Vorstellung davon, wie Volkssagen so recht eigentlich zu entstehen haben: in ihnen leben Erinnerungen an geschichtliche Ereignisse fort, sie sind die Erinnerung des Volks an seine Geschichte und darum vor allem ehrwürdig und sammelnswert. — Wer freilich etwas gründlichere Kenntnis der tatsächlich im Volk lebenden geschichtlichen Erinnerungen besitzt, der weiß, daß mit ihnen nicht viel Staat zu machen ist. Das Buch mit dem Titel „Das Volk und die Geschichte“ ist für Deutschland zwar noch nicht geschrieben; aber der deutsche Volkssagenkenner wird im voraus von einem solchen Buche nicht viel andres, nicht viel reichere Erträge erwarten, als sie der französische

Volkskundler Paul Sébillot im vierten Bande seines großen Werks Le Folklore de France unter dem Titel „Le peuple et l'histoire" (1907) aus den Sagen und sonstigen Überlieferungen des französischen Volkes zusammengetragen hat: das Gedächtnis des Volkes reicht kaum je weiter als etwa drei Generationen zurück, und was darin haftet, das sind — wie sollte es auch schließlich viel anders sein? — Ereignisse von meist eng begrenztem lokalgeschichtlichem Interesse. Gewiß war es z. B. ein tatsächliches Ereignis, daß bei dem Zug Napoleons nach Rußland einige Kähne mit Lebensmitteln für die Armee bei Czarnikau im Posenschen auf der Netze im Eis einfroren und nach dem Untergang der großen Armee von der sich erhebenden deutschen und polnischen Bevölkerung des Ortes erbeutet wurden, und die Erinnerung an dies Ereignis lebt in ganz charakteristisch sagenhafter Fortentwicklung noch heute in jener Gegend: Die Sage erzählt nämlich, einer jener Kähne habe „die Kriegskasse Napoleons" oder „eine Kriegskasse seines Heeres" enthalten, dieser Kahn sei von den französischen Begleitmannschaften besonders hartnäckig verteidigt und endlich sei das Geld, ehe sie der Übermacht weichen mußten, von ihnen in den benachbarten Ziegenbergen vergraben worden; wer zur rechten Zeit, in der Walpurgisnacht, an die rechte Stelle geht, der findet den Hügel offen und die versenkten Schätze werden dem Glücklichen zuteil.[4] Hier ist also in der Tat aus einem Ereignis eine Sage entstanden, die Sage hat die Erinnerung an das Ereignis festgehalten, aber sie hat zugleich diese Erinnerung umgestaltet zu dem allem primitiven Denken und Empfinden so naheliegenden Traum von ungeheuren Reichtümern, die im Boden verborgen des Glückskindes harren, das sie zu heben bestimmt ist. Denn nur was den Erzähler und Hörer in der Gegenwart noch persönlich trifft oder wenigstens treffen könnte, findet im allgemeinen im Volk Interesse, nur das hält es gern in seiner Erinnerung fest. Das große weltgeschichtliche Geschehen schrumpft, mit dem Blick des Landvolks gesehen, zu Ereignissen sehr privater Natur zusammen. Und wenn dem hier gesagten jemand unter Hinweis auf die vielen geschichtlichen Sagen in unsern gedruckten Sagensammlungen widersprechen möchte, so ist ihm entgegenzuhalten, daß diese sogenannten geschichtlichen Volkssagen zum weitaus überwiegenden Teil sich bei kritischer Nachprüfung als Chronistenerfindungen und Ausschmückungen von Geschichtswerken enthüllen, die entweder niemals echte Volkssagen waren und dann meistens den Stempel der Halbgelehrsamkeit noch sehr deutlich an sich tragen, oder, wenn sie ja heute als echte Volkssagen erscheinen, sehr häufig erst aus jenen Chroniken etwa über Schullesebücher und Volkskalender ins Volk gedrungen sind, also zum mindesten als Zeugnisse für das Entstehen von Sagen aus dem Ereignis nicht in Betracht kommen können.

Als ein klassisches Zeugnis für solche Entstehung von Volkssagen aus dem Ereignis und für ein über viele Jahrhunderte hinwegreichendes Gedächtnis des Volkes gilt vielfach die Sage von den treuen Weibern von Weinsberg, jene Sage, die auf das historische Ereignis bei der Eroberung Weinsbergs im Jahre 1190 durch König Konrad III. zurückgeht und noch heute

vielfach abgewandelt von verschiedenen Burgen Deutschlands im Volk erzählt wird, also als echte Volkssage erscheint. Aber auch für diese Sage ist neuerdings zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben, was auch früher schon gelegentlich behauptet worden war, daß sie nämlich nicht etwa als mündliche Überlieferung des Ereignisses seit jener alten Zeit und durch die Jahrhunderte hin im Volke weitergetragen wurde, sondern daß sie viele Jahrhunderte lang zunächst nur in Annalen und Chroniken ein verborgenes, nur dem Geschichtsschreiber bekanntes Leben geführt hat und erst in verhältnismäßig später Zeit, im 16. und 17. Jahrhundert vom Volke aus der gedruckten Literatur in seinen Erzählungsschatz aufgenommen worden ist und nun allerdings als ein überraschendes und zugleich die Herzen rührendes Beispiel von Frauenlist und Frauentreue eine weite Verbreitung gefunden hat.[5])

Die Entstehung von Volkssagen aus dem Ereignis ist also zwar durchaus erwägenswert, aber der Volkssagenforscher muß warnen vor einer leichtfertigen Anwendung dieses Erklärungsprinzips und muß vor allem eine kritische Sichtung des in unseren Sammlungen vorliegenden Materials, eine Scheidung der Chronistenberichte und -erfindungen von den echten, aus mündlicher Überlieferung geschöpften Volkssagen als notwendige Vorarbeit fordern; ohne diese Vorarbeit wird sich das Verhältnis des Volkes zu seiner Geschichte aus seinen Sagen heraus niemals überzeugend und richtig darstellen lassen.

Zur ätiologischen Entstehung und der Entstehung aus dem Ereignis tritt ein drittes Entstehungsprinzip, das wie mir scheint in seiner grundsätzlichen Bedeutung noch viel zu wenig gewürdigt ist: die Entstehung aus dem E r - l e b n i s. Dies Prinzip findet seine Anwendung auf eine ganze Anzahl von sogenannten mythischen Volkssagen, von jenen Sagen also, die von den Anhängern der vergleichenden Mythologenschule unbesehen als Nachklänge alter germanischer oder indogermanischer Mythen gewertet worden waren. Was ich meine ist folgendes: Unter diesen heutigen mythischen Volkssagen, die von der Begegnung eines, oft zur Zeit des Sammlers noch lebenden oder erst kürzlich verstorbenen Menschen mit irgendeinem Wesen der Geisterwelt, einem formlosen Spuk, einem umgehenden Toten, dem wilden Heer, einem Kobold, Zwerg, Waldgeist, Wassermann oder dergleichen erzählen, sind eine ganze Anzahl derart, daß ein nicht voreingenommener Beobachter ihnen sehr bald ansieht, daß hier nicht irgendeine uralte Erzählung auf einen Menschen der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit übertragen ist, sondern daß wir gar keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß der betreffende Mensch tatsächlich etwas erlebt hat, was sich ihm, vielleicht schon während des Erlebnisses selber, zum Inhalt der betreffenden Sage verdichtet hat. Wenn beispielsweise in einer Schweizer Sage ein alter Bauer, der oft unter dem Alpdruck zu leiden hat, eines Nachts, in dem Augenblick, wo er durch seine Frau mit dem brennenden Licht aus dem qualvollen Traumzustand geweckt wurde, ein Weibsbild aus der Stube huschen und die langen schwarzen Zöpfe noch um die Türpfosten schlagen sah, so ist das nichts weiter als die Erzählung

von einem echten Alptraumerlebnis, das durch den Lichtschein und das Aufwachen des Schläfers beendet wurde, auch die Weibsgestalt des quälenden Wesens und die um die Türpfosten huschenden langen schwarzen Zöpfe lassen sich aus der bekannten erotischen Natur des Erlebnisses und aus huschenden Schatten des flackernden Lichts ausreichend erklären. — Wenn in Mecklenburg erzählt wird, eine Wöchnerin habe eines Nachts im ungewissen Mondschein am Glockengehänse der Haustür eine kleine Frau stehen sehen, die sei an ihr Bett herangekommen und habe ihr das Neugeborene fortnehmen wollen; erst der Bauer, der vom Angstgeschrei seiner Frau geweckt aufstand und Licht machte, habe die kleine Frau vertrieben, so liegt es nahe, diese Erzählung für ein echtes Angsttraumerlebnis der Wöchnerin zu halten, die für das Leben des ihr eben geschenkten Kindes bangt.

Es ist das Verdienst Ludwig Laistners in seinem „Rätsel der Sphinx" die Bedeutung des Alptraums, des erotischen Lusttraums und des Angsttraums der Wöchnerin als der Entstehungsursachen einer ganzen Anzahl von Sagengruppen, der Mahrten-, Truden- und Hexensagen, der Sagen von der Ehe mit dem übermenschlichen Wesen und der Sagen von den kinderstehlenden und kindervertauschenden Zwergen und Wassergeistern nachgewiesen zu haben. Skandinavische Forscher, der Däne Feilberg, der Schwede v. Sydow haben auf die Fieberhalluzinationen und andere Sinnestäuschungen als Quelle von sagenhaften Erzählungen hingewiesen; mir selber glückte es vor zehn Jahren für den weitverbreiteten Sagentypus von der Luftfahrt mit dem wilden Heer das psychopathische Erlebnis der Reise im epileptischen Dämmerzustand als Ursprungserlebnis aufzudecken. In einem späteren Aufsatz habe ich dann in ähnlicher Weise das Erlebnis der Brustangst, den meist durch irgendeine Schreckillusion hervorgerufenen Zustand der atembeklemmenden, darum dem Alpdruck ähnlich wirkenden Angst des einsam Wandernden als den Ausgangspunkt nachgewiesen für die vielen Volkssagen von aufhockenden Geistern, die sich nachts auf den Wanderer stürzen und sich, von Minute zu Minute schwerer werdend, von ihm schleppen lassen, bis entweder ein von außen in die Stille des Erlebnisses hineintönender Laut, Hundegebell, Glockengeläut, oder der Schrei oder Fluch des Gequälten den Angstzustand zerbricht und damit den lastenden Dämon verscheucht, oder — in rein mythischer Fortbildung der Erzählung — der Gequälte schließlich unter der entsetzlichen Last zusammenbricht. Ich habe dann weiter in diesem Aufsatz über den „Huckup", den Aufhockegeist, allerlei je nach der Antwort auf die Frage nach dem Wesen jenes lastenden mythischen Etwas sich abwandelnde epische Ausbildungen dieses Sagentypus verfolgt und z. B. die Erzählung von der vom wilden Jäger dem ihm Begegnenden auf den Rücken geschleuderten Pferde- oder Menschenlende, und die Erzählung von dem geheimnisvollen Buckel, der einem Menschen von seiner Begegnung mit den Geistern zurückbleibt, und schließlich sogar den Sagentypus vom Goldgeschenk der Geister als solche epische Abwandlungen und Ausgestaltungen des Huckuptypus erweisen können, jene vielen Sagen,

deren bekannteste vielleicht die vom Spahnlohn der Frau Holle und vom Laubgeschenk Rübezahls sind, alles Sagen, zu deren typischem Verlauf es gehört, daß ein Mensch nach seiner Begegnung mit dem Geiste sich eine zunächst leichte, unscheinbare Last auflädt, die dann auf geheimnisvolle Weise immer schwerer und drückender wird, bis er sie ermattet und ärgerlich abwirft, und bei denen die Frage nach dem Grund des Schwererwerdens der Last die Antwort findet: die zunächst leichten Dinge, die Spähne, das Laub, der Stubenkehricht, die Herdschlacken hätten sich unterwegs in Gold verwandelt, aber erst, als es zu spät und der Sack ausgeschüttet war, habe der Lastträger seinen Irrtum bemerkt; nur ein paar Goldstücke rollen ihm bekanntlich daheim, wenn er den leeren Sack ausschüttet, noch entgegen, gerade genug (und für die Sage zugleich unentbehrlich), um die mythische Erklärung, die Verwandlung der leichten Dinge in das schwere Metall, noch zu beweisen.

Ich verhehle mir nicht, daß einer solchen Erklärung von Volkssagen aus dem mythischen Erlebnis grundsätzliche Bedenken entgegenstehen: sie kann zu vorschnellen Vermutungen und Phantasien verführen, und vor allem erhebt sich auch hier wieder, ähnlich und doch in etwas anderm Sinne wie beim ätiologischen Erklärungsprinzip, die Frage, ob primär oder sekundär, d. h. die Frage, ob der Inhalt einer Sage restlos aus dem Erlebnis allein zu erklären ist, oder ob es sich nur um ein Lebendigwerden bereits vorhandener Sagen und Sagenvorstellungen handelt, die dem den Spuk Erlebenden in die Erinnerung treten und die mythische Auffassung seines Erlebnisses bestimmten. Ich glaube allerdings, daß sich doch in vielen Fällen auf diese Frage soviel wird antworten lassen: mag auch der betreffende Sagentypus längst bestanden haben und dem Erlebenden auch bekannt gewesen sein, so haben wir doch allen Grund anzunehmen, daß dieser Sagentypus auch früher schon aus dem gleichen Erlebnis, etwa des Alptraums oder der epileptischen Dämmerreise oder der Brustangst herausgewachsen ist, daß wir also zwar nicht für den einzelnen Fall, aber für den Typus doch die primäre Entstehungsursache gefunden haben. — Und so glaube ich, daß die grundsätzliche und immer wiederholte Stellung der Frage nach dem Erlebnisgehalt von mythischen Volkssagen uns noch manches wertvolle Ergebnis bringen wird; Ergebnisse, die schließlich nicht nur den Volkssagenforscher allein angehen, sondern z. T. auch den Psychiater und Psychologen, speziell den Religionspsychologen interessieren werden, da sie uns Gelegenheit geben, das Wesen der mythischen Apperzeption der Umwelt und Inwelt, den Einbruch des „Ganz andern" in den Bereich der Wirklichkeit an zahlreichen und verhältnismäßig klar liegenden Fällen zu studieren, an einem Material, das mir für derartige Beobachtungen sehr viel ergiebiger scheint, als die von den Religionswissenschaftlern so viel öfter zum Gegenstande ihrer Forschung gemachten Märchen, die (wie Reitzenstein mit Recht sagt) der Religion am fernsten liegende, freieste Entwicklungsstufe volkstümlicher Erzählungen.[9]

Nur kurz erwähne ich eine vierte Gruppe von Volkssagen, die sich der Frage nach ihrer Entstehung wenigstens innerhalb des deutschen Sagen-

materials deshalb grundsätzlich entziehen, weil sie nachweislich erst aus der Literatur ins Volk gedrungen, also mit H. Naumanns Formulierung nicht als Erzeugnis der primitiven Gemeinschaft, sondern als gesunkenes Kulturgut aufzufassen sind. Bei solchen in ihrem Ursprung literarischen Sagen, wie z. B. bei der Sage vom Traum vom Schatz auf der Brücke, die nach Boltes schönem Nachweis zur Zeit der Kreuzzüge aus dem orientalischen Novellenschatz in die altfranzösische Heldenepik übernommen und von da ins Volk gedrungen ist,[7] oder wie bei der schließlich auf das apokryphe Evangelium von der Kindheit Christi zurückgehenden Erzählung von dem Heiligen oder Zauberer, der einen zu kurz geratenen Balken in die richtige Länge reckt[8] — bei ihnen allen kann es sich für uns nicht mehr um die Frage nach der Entstehung, sondern nur noch um die Frage nach den Wegen handeln, auf denen sie aus Volk herangelangt sind, also um eine spezifisch literargeschichtliche Frage, und weiter um die Frage nach ihrer Um- und Ausgestaltung im Munde des erzählenden Volkes.

Das führt auf eine weitere Grundfrage der Volkssagenforschung: wenn es uns erst gelungen ist, eine immer größer werdende Anzahl von Volkssagen durch Beantwortung der Frage nach ihrer Entstehung auf ihren ätiologischen, ihren Ereignis- oder Erlebnisursprung oder auf ihren literarischen Ausgangspunkt zurückzuführen, so haben wir an ihnen ein Material gewonnen, an dem wir, eben im Vergleich mit seinem Ursprung, die Formgesetze und Wandlungstendenzen primitivster Erzählungen beobachten können, einer Erzählungsart, der zunächst jeder Formgedanke fernliegt, die nichts andres will als einen Inhalt mitteilen, und die doch unbewußt und notwendig nach einer gewissen inneren Formung dieses Inhaltes strebt, nach seiner Abrundung, nach der Abschlußpointe, nach einer ausreichenden Motivierung, die keine Frage mehr aufkommen und die Handlung auch in ihren Folgen möglichst zu Ende laufen läßt, aber auch nach einer Anschaulichkeit, die das Abstrakte, Begriffliche vergegenständlicht, also nicht etwa erzählt: die fliehende Frau wäre von den verfolgenden Toten „beinah“ zerrissen worden, sondern: sie ließ ihren Mantel, ihr Schultertuch fahren, und am andern Morgen fand man die Stücke davon, in kleine Fetzen zerrissen auf den Gräbern des Kirchhofs verstreut; — eine Erzählungskunst, die in all ihrer Primitivität doch schon etwa mit dem Kunstmittel der steigernden und spannenden Wiederholung arbeitet, besonders gern der dreifachen Wiederholung wie bei den Proben des Erlösers der weißen Frau, die sich von Mal zu Mal steigern, bis bei der dritten schlimmsten seine Widerstandskraft versagt; oder mit dem Kontrastmittel von Beispiel und Gegenbeispiel: der fromme auf dem Wege der Pflicht befindliche Melkbub kehrt mit Gaben belohnt von seinem Besuch bei den Geistern der winterlichen Alm zurück, der Obersenn, den die Habsucht hinauftreibt, wird droben auf grausige Weise getötet. — Wo freilich diese Kontraste so künstlich zur einheitlichen Handlung zusammengeschlungen sind wie in der Sage vom Traum vom Schatz auf der Brücke (der Traumgläubige wird von dem ungläubigen

Träumer, ohne daß der es will und weiß, auf die richtige Bedeutung seines Glückstraumes gebracht), da verrät sich, eben durch diese kunstvollere Komposition, das gesunkene Kulturgut, das Erzeugnis orientalischer Novellendichtung. Und ebenso verraten sich die Märchen in ihrem so viel kunstvolleren und reicheren, feingegliederten Aufbau gerade durch einen Vergleich mit der schlichteren Erzählform der Volkssagen als das was sie sind: als Erzeugnisse einer nicht mehr naiv gläubigen, sondern mit den Inhalten früheren Glaubens künstlerisch spielenden bewußten Phantasie. — Eine solche Betrachtung der Volkssagen nach ihrer formalen Seite, die des großen Dänen Axel Olrik „epische Gesetze der Volksdichtung"*) nach mancher Richtung bereichern, zum mindesten verfeinern, und damit der Poetik als der Lehre von den Stilformen der verschiedenen Dichtungsgattungen für ihre Darstellung der Stilentwicklung der künstlerischen Erzählung einen festen Ausgangspunkt geben könnte, wird etwa auch die anscheinend recht altertümliche Stilform der Verse in den Sagen in ihren Bereich ziehen, die eigentümliche Erscheinung, daß Aussprüche von Geistern und sonstigen übernatürlichen Wesen in den Volkssagen vielfach in der Form kurzer Reimzeilen gegeben werden: „Hast du geholfen jagen, sollst du auch helfen tragen", ruft der wilde Jäger dem Übermütigen zu, der in den Lärm der wilden Jagd hineingerufen hat, und wirft ihm seinen Jagdanteil, das ihm auf dem Buckel lastende Viertel zu: das Über- und Untermenschliche wird durch die höhere Stilform ausgezeichnet. — Sie wird aber auch den Wandlungen nachgehen, die die Sagen infolge ihre Wanderung, ihrer Neuansiedlung am neuen Ort und ihrer Wanderung von Generation zu Generation durch die Zeit und ihre wechselnden Kulturverhältnisse erleiden; sie wird die zahllosen Varianten des gleichen Motivs oder Typus in den ihr zugrunde liegenden Tendenzen und Anlässen untersuchen, die Wechselwirkung verschiedener Typen aufeinander, Motivverlust und Motiversatz usw.

Erst wenn wir so von der Entstehung und von dem nach Inhalt und Form unaufhörlich sich wandelnden Leben der Volkssagen eine recht lebendige Vorstellung gewonnen haben, sind wir gerüstet, uns an eine weitere Grundfrage der Volkssagenforschung heranzumachen, deren energische Stellung allein schon ausreicht, um uns vor den Verirrungen früherer Forschergenerationen zu bewahren; an die Frage: Wie alt sind unsere Volkssagen? Jene vergleichenden Mythologen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts können sich diese Frage nicht ernstlich vorgelegt haben; ihnen erschienen die Volkssagen, ohne daß sie sich über Berechtigung oder Verfehltheit dieser Vorstellung weiter den Kopf zerbrachen, etwa unter dem Bilde von Versteinerungen aus uralter Vorzeit: mehr oder weniger starre, und darum im Laufe der Jahrhunderte nur wenig veränderte Erzeugnisse einer prähistorischen, d. h. vorliterarischen und vorchristlichen Periode der Geistesgeschichte unseres Volkes. Die Frage nach dem Alter der Volkssagen ernstlich aufwerfen und das Material unvoreingenommen auf sie hin prüfen, heißt notwendig soviel als diese geologische Vorstellung

verwerfen. Ein anderes Bild liegt uns heute näher: uns erscheint der Sagenschatz unseres Volkes (wie alle Volksüberlieferungen überhaupt) in dem Bild des Kies- und Sandgerölles auf dem Grunde eines großen Stromes: in ihm ist Gestein aus den uralten Bergen des Quellgebiets mit Senkstoffen aus allen weiter stromab liegenden Strecken, ja selbst mit Senkstoffen aus allerlei Nebenflüssen, die irgendwann und irgendwo einmal in den Strom einmündeten, zu einer ungeschiedenen und schwer scheidbaren Masse zusammengeschwemmt. Und es fragte sich nun: hat die Volkssagenforschung die Möglichkeit und die Mittel, auch über die verhältnismäßig doch sehr spärlichen Fälle hinaus, in denen uns das Alter einer Sage durch frühe Belege bezeugt ist, oder in denen wir ein geschichtliches Ereignis oder ein Literaturwerk als Ausgangsort einer Sage nachweisen und so ihr Alter bestimmen können, die Altersfrage für einzelne Volkssagen oder für ganze Sagengruppen irgendwie grundsätzlich zu entscheiden? Ein paar Andeutungen wenigstens zur Antwort: Alle äußeren Kriterien, etwa das Kriterium der geographischen Verbreitung oder der starken Variantenbildung einer Sage, das Kriterium ihrer äußeren und inneren Form, etwa in ihr vorkommender Verse u. dgl. scheinen mir bisher wenigstens vor der Altersfrage noch zu versagen; mehr Aussicht auf Erfolg haben wir, wenn wir an die Volkssagen mit der Frage herantreten, welche Kultur und Vorstellungswelt die notwendige Grundlage ihres Inhalts bildet. Auch dabei ist freilich Vorsicht geboten; wir haben uns davor zu hüten, Züge jüngerer Kultur an einer Sage für wesentlich zu halten, die nur zu ihrem mit den Zeiten wechselnden Gewande gehören. Um ein recht drastisches Beispiel zu nennen: die weitverbreitete Frevelsage vom Schuß nach der Sonne gehört ihrer Entstehung nach noch nicht notwendig dem Zeitalter des Schießpulvers an, bloß weil der Frevel in den heutigen Fassungen der Sage stets mit dem Gewehr, der Pistole oder mit Kanonen begangen wird; man kann auch mit Pfeilen nach der Sonne schießen. — Trotzdem wird sich mit der nötigen Vorsicht die Entstehung mancher Sagen aus einer zeitlich bestimmbaren, nach vorwärts oder rückwärts abgegrenzten Kulturperiode einwandfrei feststellen lassen. Die wichtigste und tiefgehendste solcher Scheidungen ist die in christliche und germanisch-heidnische Sagen, und da lassen sich doch eine ganze Reihe von Sagen und Sagentypen als notwendig der jüngeren, christlichen Schicht zugehörig erkennen: die meisten Glockensagen, eine Reihe von Hexensagen, alle Sagen, für die die Vorstellung von einer die Frevel der Menschen strafenden Gottheit die notwendige Grundlage bildet, d. h. also die Sage von der untergegangenen Stadt und der vergletscherten Alm, deren frevelhafte Bewohner sich den Zorn der Gottheit zugezogen haben, und die Sagen von den zur Strafe für ihre im Leben begangenen Sünden umgehenden Toten. Denn so viel sich auch das germanische Heidentum von umgehenden und wiederkehrenden Toten zu erzählen wußte, der Gedanke, daß der Tod und das Schicksal nach dem Tode als Lohn oder Strafe aufzufassen sei, lag

nach allem, was wir aus den alten Quellen wissen, den heidnischen Germanen fern.

Grundsätzlich entziehen sich dagegen der Altersfrage jene durch alle Zeiten hindurch immer neu sich erzeugenden Sagen, deren Entstehung aus dem Erlebnis wir in der vorhin besprochenen Weise noch beobachten können; sie sind ihrem Wesen nach alterslos: Sagen vom Alpdämon, der einen Schäfer quälte und etwa durch den Klang der Morgenglocke oder durch einen Schrei oder Fluch des Gequälten verscheucht wurde, Sagen vom Huckup, der dem einsamen Wanderer nachts auf die Schultern sprang und sich von ihm schleppen ließ, bis der Klang der Mitternachtsglocke oder etwa das Gebell der Hunde das Spukerlebnis beendete, können ihrer Natur nach uralt sein, sie können aber auch zu jeder anderen Zeit und noch heute ohne alle Erzählungstradition aus dem frischen Erlebnis neu hervorwachsen, solange nur die Kulturstufe des Erlebenden die phantastische oder besser mythische Apperzeption des Erlebnisses noch ermöglicht. Alt und durch die Überlieferung gegeben braucht an ihnen dann nur die Vorstellung von jenem mythischen Wesen zu sein, das das Spukerlebnis verursacht, also die Vorstellung vom Alp, von der Trude, vom Teufel, vom Irrwisch und umgehenden Toten, vom wilden Heer usw. Und so entzieht sich die älteste Schicht der etwa aus dem Heidentum stammenden Sagen allen Altersfeststellungen notwendig am hartnäckigsten, eben weil sich die Gestalten und Vorstellungen der vorchristlichen Zeit auch nach der Bekehrung noch so lange und z. T. bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten haben, also noch lange Zeit über die Bekehrung hinaus imstande waren oder gar noch heute imstande sind, Sagen neu zu erzeugen oder durch Übertragung an sich zu ziehen.[10]

Und damit wären wir denn bei der Frage angelangt, die zu beantworten jener älteren Mythologengeneration so einfach schien: bei der Frage nach dem Verhältnis der heutigen mythischen Volkssagen zur *heidnisch-germanischen Mythologie*, zum mythischen Erzählungsschatz unserer heidnischen Vorfahren. Es leuchtet nach dem bisher Gesagten ja wohl ein, wenn mir bei der Beantwortung dieser Frage die größte Zurückhaltung geboten erscheint. Gewiß ist z. B. die Vorstellung von dem durch die Luft brausenden wilden Heer und seinem Führer, dem wilden Jäger, uralt, stammt aus der Heidenzeit, — aber wer will darum behaupten, daß etwa die Sage von der Luftreise mit dem wilden Heer oder die aus der Brustangst und dem Aufhockerlebnis stammende Sage von der dem vorlauten Rufer aus der Luft zugeschleuderten Pferdelende schon zur Zeit des ungebrochenen Heidentums in Deutschland erzählt worden ist? So wertvoll mir unsere mythischen Volkssagen für die Religions*psychologie* scheinen, für die Religions*geschichte*, speziell für die Erforschung der germanischen Mythologie sind sie noch kaum mit Sicherheit zu verwerten.

Endlich ganz kurz ein letztes: Die deutsche Volkssagenforschung ist ein Teilgebiet der deutschen Volkskunde; die aber hat sich als ihr vornehmstes Ziel gesetzt, die *nationale Eigenart* deutschen Volkstums nach

ihrem Inhalt und ihren Formen zu erkennen und darzustellen. Kann auch die Volkssagenforschung hoffen, für die Beantwortung dieser Kernfrage: Was ist deutsch? für die Abgrenzung deutscher Sonderart gegen die Art fremden Volkstums oder gar der Sonderart deutscher Stämme und Landschaften gegeneinander geeignetes Material zu liefern? — Auch hier möchte ich zur Vorsicht mahnen. Gewiß lehrt die Volkssagenforschung uns die Inhalte deutschen Volksglaubens und volkstümlich deutschen Meinens kennen; aber wie unterscheidet sich dieser Inhalt seinem Wesen nach von den entsprechenden Inhalten und Vorstellungen fremden Volkstums, wenigstens solange wir innerhalb der europäischen Kulturgemeinschaft bleiben? etwa der skandinavischen Völker oder der Engländer, oder selbst der Franzosen? Gehören diese Inhalte nicht vielleicht jener Schicht undifferenzierten Denkens und Erlebens an, in der das allgemein Menschliche, vielleicht noch mit europäischer Sonderfärbung, zum mindesten so sehr vorherrscht, daß die Unterschiede beinah unfaßbar werden? — Wenn ich mir etwa vergegenwärtige, was Sébillot in seinem vorhin genannten Buch über das Verhältnis des französischen Volkes zu seiner Geschichte berichtet und damit die geschichtlichen Sagen unseres heutigen Volkes vergleiche — es würde mir schwer fallen, da wesentlich unterscheidende Züge festzustellen; die Einzelinhalte sind verschieden genug, aber die Art der Auffassung, die Denk- und Empfindungsweise erscheint doch im Grunde als die gleiche. — Zum mindesten fehlen uns zur Herausarbeitung der nationalen Sonderart deutschen Volkstums oder gar der Sonderart der verschiedenen deutschen Stämme und Landschaften aus ihren Sagen bisher noch die notwendigen Voraussetzungen: die wirklich umfassenden, ihr Gebiet erschöpfenden Sagensammlungen aus den Nachbarländern wie auch aus den verschiedenen deutschen Landesteilen, Sammlungen, für die das große dreibändige Werk Kühnaus über die schlesischen Sagen (1910—13) das Vorbild abgeben müßte. Solange derartige Sammlungen nicht aus allen Teilen Deutschlands und aus den Nachbarländern vorliegen, solange wir nicht mit einiger Sicherheit angeben können: dieser und dieser Zug, der sich hier findet, fehlt dort, solange ist an eine völker- oder stammespsychologische Auswertung der Volkssagen nicht ernstlich zu denken.

Aber müssen wir auch auf diese letzte und vielleicht wichtigste Auswertung der Volkssagen zum mindesten heute noch verzichten, so ist die Volkssagenforschung, deren Aufbau aus ihren Grundfragen ich hier flüchtig skizziert habe, doch schon jetzt ein — gewiß bescheidenes und dienendes — aber an seiner Stelle unentbehrliches Gliedstück in jenem immer fortschreitenden und immer unvollendeten Bau der Geisteswissenschaft als der Selbstbesinnung des Menschen auf die Inhalte, die Bedingungen und die Formen seines gesamten geistigen Daseins.

Anmerkungen.

[1]) J. Hertel, Indische Märchen (Jena 1919) S. 10.

[2]) R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen (1924) S. 78².

[3]) Schambach u. Müller Nr. 14².

[4]) Noch ungedruckte deutsche Sage aus Cz., mir mitgeteilt durch Herrn stud. phil. Weyer.

[5]) Vergl. die (ungedruckte) Königsberger Diss. von W. Hoffmann, Die Sage von der Weinsb. Weibertreue, e. volkskundliche Untersuchung (1925) und die von mir in „Volkssage I" (1934) zusammengestellten Fassungen.

[6]) Reitzenstein S. 78.

[7]) Bolte, Zs. des Vers. f. Volkskde. XIX S. 289 ff.

[8]) Ranke, D. Erlöser in d. Wiege S. 3; Frenken, Wunder u. Taten d. Heiligen (1925) S. 196.

[9]) Zs. f. deutsches Altertum 51 (1909) S. 1 ff.

[10]) Vgl. Ranke, Wie alt sind unsere Volkssagen? Zs. f. Deutschkunde 1922. Ich habe den Aufsatz, dessen grundsätzliche Haltung mir noch heute richtig erscheint, in die vorliegende Sammlung nicht aufnehmen mögen, weil seine „Ergebnisse" doch allzuwenig befriedigen.

V. Vorchristliches und Christliches in den deutschen Volkssagen.

(Vorgetragen in Danzig und Breslau 1928.)

1.

Es ist heute wohl kaum mehr nötig, die aus den romantischen Anfängen der Volkskunde stammende Anschauung zu bekämpfen, als lebten in den deutschen Volkssagen des 19. und 20. Jahrhunderts in irgendwie beträchtlichem und erkennbarem Maße Gestalten und Geschichten von alten vorchristlichen Göttern unserer Vorfahren fort. Mag die Gleichung Wode, Wilder Jäger = Wodan mit gewissen Einschränkungen berechtigt sein — im Übrigen denkt heute wohl niemand mehr, daß z. B. der bis zu seiner ersehnten Wiederkehr im Berg schlummernde Kaiser oder die bis zu ihrer so oft schon mißglückten Erlösung in der Burgruine klagende weiße Frau alte germanische Göttergestalten seien, die sich vor dem andringenden Christentum in das Innere der Stätten zurückgezogen hätten, auf denen sie vor der Bekehrung von ihren Gläubigen verehrt worden seien — oder was solcher poesivollen, aber vorschnell aufgestellten Phantasiegleichungen einer jungen Wissenschaft mehr gewesen sein mögen. — Diese Gleichungen haben ihrer Zeit ihren Dienst getan, indem sie ganze Geschlechter von Sagensammlern zu ihrer mühsamen und oft verkannten Arbeit begeisterten — aber ihre Zeit ist vorbei. Es ist lange her, daß die letzte Volkssagensammlung sich in ihrem Untertitel als einen „Beitrag zur deutschen Mythologie" bezeichnete, weil ihr Sammler hoffte, sein Material könne einmal zur Bereicherung unserer Kenntnis des germanischen Heidenglaubens ausgewertet werden.

Diese Hoffnungen haben sich nicht erfüllt; aber auch das anfängliche Gefühl der Enttäuschung darüber ist bereits wieder überwunden und einer neuen hoffnungsvollen Zielsetzung gewichen: Wer heute deutsche Volkssagen sammelt und erforscht, der will garnicht mehr — zum Mindesten nicht in erster Linie — Uralt-Vergessenes wiedergewinnen und vorchristlich-germanisches Heidentum rekonstruieren, sondern sein Blick ist vornehmlich und zunächst auf die Gegenwart und auf das Volk gerichtet, das heute die Sagen erzählt; er will die geistige Welt, die religiösen, mythischen, magischen, sittlichen, rechtlichen, naturgeschichtlichen und geschichtlichen Vorstellungen und Anschauungen kennen lernen, die in unserem Volke leben oder in denen unser Volk lebt, die geistige Welt, für die jene Sagen die Beispielerzählungen sind, in denen und mit deren Hilfe sich diese Vorstellungs- und Anschauungswelt immer neu im Volk lebendig und wirkend erhält. Mit anderen Worten: die Volkssagenkunde wird heute nicht mehr als eine

Hilfswissenschaft der Mythologie sondern sie wird als ein Teilgebiet der großen deutschen Volkskunde getrieben, deren letztes Ziel es ist, die Sonderart unseres deutschen Volkes zu erkennen, zu beschreiben, aussprechbar zu machen und — zu verstehen. Denn mit Erkennen und Beschreiben — in unserem Falle also mit bloßem Sammeln und Ordnen der Sagen — ist es noch nicht getan. Wir wollen nicht nur wissen, was unser Volk meint und glaubt und sich erzählt, sondern wir möchten dies sein Meinen und Glauben und Erzählen auch in seinen seelischen Zusammenhängen und womöglich in seiner geschichtlichen Gewordenheit verstehen.

Bei einem solchen Versuch offenbart sich dem allmählich sich schärfenden Blick die Masse der volkstümlichen Überlieferungen ihrer inneren Struktur nach als ein fast unauflöslich scheinendes Geflecht bunt durcheinander sich wirrender Fäden von ganz verschiedener Herkunft und ganz verschiedenem Alter. Fast unauflöslich scheinend — denn wir stehen in der Arbeit der Auflösung und Klärung dieses Geflechts noch in den ersten Anfängen. Wir sehen immer noch sehr viel mehr Fragen und Rätsel als Antworten und Lösungen; wir ahnen mehr als daß wir im Einzelnen schon wüßten, wie vielfältig sich in der Vorstellungswelt unseres Volkes Altererbt-Heimisches und Fremdes, Antikes, Christliches und Orientalisches, Mittelalterliches und Neueres mischt und verbindet. Selten einmal können wir einen dieser Fäden bis zu seinem unzweifelhaften Ursprung verfolgen. Meistens müssen wir uns noch damit begnügen, ganz allgemein die seelische Grundhaltung einer Volkssage nach ihrer Vorstellungs- und Denkweise als christlich oder vorchristlich, als rational oder magisch, als entwickelt oder primitiv zu charakterisieren, ohne daß wir damit im einzelnen schon ihr Alter oder ihre Herkunft zu bestimmen vermöchten. Auch wenn wir eine Sage mit einiger Bestimmtheit ihrer inneren Struktur nach etwa als vorchristlich kennzeichnen zu können glauben, so ist damit doch über ihr absolutes Alter noch nichts ausgemacht, noch nicht gesagt, daß sie deshalb als Sage in vorchristlich-heidnische Zeit zurückreichen müsse. Denn trotz der mehr als ein Jahrtausend alten Herrschaft des Christentums im deutschen Volke werden Anschauungen, die mit den christlichen Glaubenslehren oft schlechterdings nicht zu vereinigen sind, im Vorstellungsschatz unseres Volkes nicht nur als totes, unverstandenes Überbleibsel aus vergangener Zeit weiterüberliefert, sondern sie sind oft genug noch so unvermindert lebendig, daß sie jederzeit, noch heutigen Tages, neue Sagen aus sich erzeugen können.

Wir brauchen dabei nicht einmal uns als die sogenannten „Gebildeten" auszuschließen. Auch in uns lebt unter den vom klaren Bewußtsein erhellten Gebieten unseres seelischen Lebens noch so manches, was sich mit den geistig geklärten, reinen, christlichen Vorstellungen schwerlich vereinigen läßt. Denken wir nur an unser gefühlsmäßiges Verhalten zu den Verstorbenen und zum Friedhof. Gewiß, wenn wir die Gräber lieber Angehöriger pflegen, so läßt sich das mit der vergeistigten christlichen Seelen- und Jenseitsvorstellung durchaus in Einklang bringen als eine Handlung liebenden Geden-

kens und Verbundenseins mit den Verstorbenen an geweihter Stätte. — Aber wenn uns dann einmal unser Weg, etwa im Dunkel eines Herbstabends, über einen fremden Friedhof oder auch nur hart an ihm vorbeiführt, — ich glaube, es sind wenige, die sich dann eines geheimen Unbehagens gänzlich erwehren können, eines Unbehagens, das sich beim Eintritt von irgend etwas Unerwartetem, einem Geräusch, einer undeutlich sichtbaren Bewegung, leicht bis zum Grauen und Gruseln steigert, und das seine Wurzeln zweifellos bis in eine Vorstellungswelt hinunterstreckt, die mit christlichem Seelen- und Jenseitsglauben nichts mehr zu tun hat. Denn dies uns allen bekannte Gefühl des Friedhofgrauens ruht, wenn auch noch so undeutlich und unbewußt, doch immer auf der Vorstellung, daß auf dem Friedhof, in ihren Gräbern die Toten hausen: sie leben dort; sie könnten im nächtlichen Dunkel aus ihren Gräbern herauskommen und uns begegnen, — gewiß undeutlich, oft vielleicht sogar unbewußt, aber diese Vorstellungen *leben* in uns, sie sind nicht tote, nur durch die Überlieferung erhaltene Erinnerungsrückstände aus überwundenen Kulturepochen, sondern sie liegen uns noch wirkend im Blut, sie scheinen mit unserem Menschsein unlösbar verbunden, als gehörten sie zum körperlich-seelischen Erbgut der Menschheit, das sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbt, und das jederzeit einmal wieder stark und fruchtbar werden und neue Sagen von irgendwelchen Friedhofsbegegnungen aus sich heraus gebären kann.

Oder ein anderes Beispiel, an dem wir den Unterschied zwischen totem Relikt und wirkender Lebendigkeit einer primitiven Vorstellung in der Gegenwart besonders deutlich greifen können: die drei Handvoll Erde, die wir auf den Sarg ins offene Grab hinunterwerfen — was sollen sie? Bei uns Gebildeten ist es überall nur noch eine durch das Herkommen geweihte, aber unverstandene Sitte, ein bedeutungslos gewordenes, bzw. zum christlichen „Symbol" (Erde zu Erde, Staub zum Staube) umgedeutetes Überbleibsel einer vergangenen Zeit. — Unserm Volk dagegen ist die Handlung, in manchen Gegenden wenigstens, noch durchaus sinnvoll. Erst vor wenigen Jahren antwortete mir ein erwachsenes Mädchen aus einer kleinen ostpreußischen Landstadt auf meine Frage nach dem Sinn der drei Handvoll Erde: „Sie meinen, daß sie sonst wiederkommen!" — Wie das gemeint ist, das sagt uns noch unverhüllter der von den Huzulen in Ostgalizien gemeldete Brauch, bei denen der Erdwurf mit den sehr deutlichen Worten begleitet wird: „damit du nicht wegläufst!", und „damit du nicht heraufsteigst!" Die Angst vor der Möglichkeit, der Tote könne aus seinem Grabe zu den Lebenden zurückkehren, ist so groß, daß jedes einzelne Mitglied des Trauergefolges sich daran beteiligt, ihm das Wiederkommen unmöglich zu machen, indem er bei der Zuschüttung der Grube mithilft, „damit er nicht heraufsteigt". — Hier haben wir eine Erscheinung, die in der einen Schicht unseres Volkes als totes Relikt, in andern Schichten dagegen als durchaus sinnvoller und mit lebendigen Vorstellungen verknüpfter Brauch geübt wird. Und es bedarf kaum besonderer Erwähnung mehr, daß diese Vorstellung trotz des beim christlichen Begräbnis geübten

Brauches doch nichts weniger als christlich, sondern ihrem Wesen nach, religionsgeschichtlich gesprochen, eben vorchristlich ist, daß sie einer Schicht von Totenvorstellungen zugehört, die religionsgeschichtlich älter und altertümlicher sind als die Seelen- und Jenseitsvorstellungen des Christentums; ohne daß wir deshalb behaupten könnten, ja nur voraussetzen müßten, daß derselbe Brauch des Erdwurfs in gleicher oder ähnlicher Form von den heidnischen Deutschen vor ihrer Bekehrung bereits geübt worden sein müsse, — weil eben die ältere Schicht von Totenvorstellungen, aus denen der Brauch sich erklärt, auch nach der Bekehrung und bis auf den heutigen Tag sich unter dem Christentum lebendig erhalten hat.

In diesem Sinn also ist es zu verstehen, wenn ich in meinem Thema von Vorchristlichem und Christlichem in den deutschen Volkssagen spreche und dabei doch gleich zu Anfang es abgelehnt habe, die Volkssagen als einen Beitrag zur deutschen Mythologie zu verwerten. „Vorchristlich" ist in diesem Sinne kein chronologischer Begriff, heißt nicht „germanisch vor der Bekehrung", sondern ist ein religionspsychologischer Begriff und bezeichnet Vorstellungen, die ihrer innersten Struktur nach altertümlicher sind als die kirchlich-christlichen. Die Frage nach dem absoluten Alter oder nach der Herkunft solcher Vorstellungen und Sagen wird uns in einzelnen Fällen noch beschäftigen.

2.

Wir haben das Friedhofsgrausen als seinem Wesen nach vorchristlich erkannt. Damit wissen wir auch, wie wir eine Sage wie die folgende zu beurteilen haben: Ein Mann aus Wellmitz (im Kreise Crossen in der Lausitz) ging einmal nach Jähnsdorf in die Ölmühle. Als er mit Ölschlagen fertig war und nach Hause ging, wählte er einen Fußsteig, der über den Kirchhof führte. Seine Frau war gestorben, und ihr Grab lag dicht am Steige. — Als er daran vorbeiging, sagte er: „Meine liebe Anneliese, wenn ich dich heute mitnehmen könnte!" Kaum hatte er das gesagt, da sprang ihm jemand von hinten auf den Rücken, und dessen Haare hingen ihm ins Gesicht. So mußte er noch dreiviertel Stunden weit gehen. Als er an das Schloß zu Wendisch-Wellmitz kam, liefen ihm die Hunde bellend entgegen. Da wurde es ihm auf einmal leicht, und das auf seinem Rücken war er los. Er sah sich jetzt zwar um; aber es war nichts zu sehen. Der Schweiß rann an ihm herunter. Als er zu Hause ankam, sagten seine Kinder zu ihm: „Vater ihr seht ja ganz weiß aus!" Er sagte aber nichts. Sie gaben ihm zu essen; aber er aß nichts. Erst am andern Morgen erzählte er ihnen, daß er ihre Mutter bis an das Schloß getragen hätte. — Er ist noch an demselben Tag gestorben.[1])

Diese Sage von der getragenen toten Frau ordnet sich ein in die durch ganz Deutschland und darüber hinaus verbreitete Gruppe der (oben S. 39 ff. behandelten) Sagen vom Huckup oder Aufhocker, dem Spukdämon, der sich,



meist nachts, dem einsamen Wanderer plötzlich von hinten auf die Schultern stürzt, sich von ihm tragen läßt und dabei immer schwerer wird, ihm die Kehle zuschnüren will, bis er wie hier durch Hundegebell, anderwärts durch Glockengeläut, durch Lichter, durch einen Fluch, ein Gebet oder eine befreiende Bewegung des Trägers vertrieben wird, oder bis sein Träger erschöpft unter der entsetzlichen Last zusammenbricht.

Wir sind mit diesen Sagen in allerurtümlichster Erlebensschicht: das einfache Erlebnis der atemberaubenden Angst — in unserm Fall des Friedhofsgrausens — wird von dem Erlebenden selber mythisch aufgefaßt als Begegnung mit einem Spukgeist, der durch sein Gewicht die Atemnot verursacht und von seinem Träger nicht eher weicht, als bis dessen grausig gespannte, allein auf die geheimnisvolle Rückenlast gerichtete Aufmerksamkeit auf irgend eine Weise abgelenkt oder durch eine verzweifelte Bewegung zerbrochen wird. Primitivste Erlebnisschicht, dazu urälteste, vorchristliche Totenvorstellungen. Denn diese ihrem Gatten aufhockende tote Frau ist ganz gewiß keine „Seele", weder im christlichen noch selbst im primitiv animistischen Sinne. Sondern es ist die „leibhaftige Tote", der „lebende Leichnam"; das verrät ihre Schwere, die dem Träger den Schweiß aus allen Poren treibt, das verraten vor allem die Haare der Toten, die der Träger sich ins Gesicht hängen fühlt. — Dabei eine Sage aus jüngster Zeit, vom Ende des 19. Jahrhunderts. Das mag als erstes Beispiel bezeugen, wie lebendig diese primitiv-mythische Erlebensweise in unserm Volke noch heute ist.

Von den vielen Huckupsagen, die im deutschen Volk umgehn, sei noch eine aus dem schweizerischen Aargau erwähnt: Einem Bauern, der sein Mehl stets selber auf der Hutte (der Rückentrage) von der Mühle heimträgt, springt regelmäßig, so oft er sich dabei über die Betzeit verspätet, beim Hausgraben ein „Brennender" auf die Hutte und läßt sich von ihm bis an seinen Hof tragen. Sobald der Bauer keuchend und schweißtriefend die Dachtraufe seines Hauses erreicht hat, springt der Brennende ab und macht sich blitzschnell zum Hausgraben zurück. Dann pflegt der Bauer halblaut zu sagen: So du Hund, gehst wieder! — „Und immer war dann der Mehlsack an der Stelle, wo der Huckauf gesessen hatte, schwarz wie Ruß."[2])

Hier ist die leichte Färbung der Sage durch christliche Vorstellungen nicht zu verkennen; denn der „Brennende", „der Feuermann", der dem Huttenträger aufhockt, gehört in die primitiv-christliche Armeseelenmythologie und wird vom Volk als eine in den Flammen des Fegfeuers gequälte arme Seele aufgefaßt. Genau wie im Schlußsatz unserer Sage wird auch sonst in Sagen von Begegnungen mit den im Fegfeuer brennenden armen Seelen die Körperlichkeit der sie quälenden Flammen immer wieder durch ein sichtbares Zeichen, einen Brandfleck, bewiesen. — Daß der Irrwisch dem Bauern stets nur dann aufhockt, wenn er sich über die Betzeit verspätet hat, ist wohl wieder aus dem tatsächlichen Erlebnis zu verstehen; denn erst wenn das Abendglöcklein geläutet hat, wenns draußen nicht mehr „geheuer" ist,

steigt dem Mann, der bis dahin unangefochten seines Weges ging, die mythische Angst auf.

Bemerkenswert ist an dieser Schweizer Sage noch, daß wir hier von einem Mann hören, der anscheinend für solche Angsterlebnisse ganz besonders veranlagt und darum an die Begegnung mit dem aufhockenden Unhold schon gewöhnt ist. — Genau dasselbe hören wir von einem Mann in Ostpreußen: Wenn die Leute ganz ruhig beim Abendbrot sitzen, steht plötzlich einer auf und geht hinaus; denn er hat gehört, wie es leis ans Fenster geklopft hat, und er weiß, daß er gemeint ist. Er weiß schon Bescheid und kann sich nicht dagegen wehren: Da draußen steht der Tod und verlangt, der Mann soll ihn auf den Rücken nehmen und an das Haus tragen, das er ihm zeigen wird. Und der Mann muß das tun, denn es ist seine Pflicht schon von lange her. Aber der Tod muß sehr schwer sein. Denn wenn der Mann wiederkommt, ist er ganz in Schweiß gebadet; und manchem, der den Tod so tragen muß, reißt das Hemd auf den Schultern entzwei.[3]

Leider erfahren wir nichts Genaueres über Person und Art dieses Todträgers; er gehört gewiß zu den Hintersinnigen, den „Spökenkiekern", die mehr sehen und mehr hören als andere und allen Spukerlebnissen besonders zugänglich sind. — Im übrigen ist hier die Hockaufsage wieder in besonderer Weise abgewandelt: der Aufhockende ist nicht mehr irgend ein Toter oder sonst ein individueller Spuk, sondern der Tod selber, der sonst in unsern Sagen als mythische Gestalt nur selten auftritt; und der Zweck seines Aufhockens ist nicht der boshafte Wunsch, einen Menschen zu quälen, sondern der Tod hat sein ganz bestimmtes Ziel, daß er auf anderem Wege anscheinend nicht erreichen kann.[4] Die ganze Sage gehört in die Kategorie des Vorspuks; denn wenn es auch nicht ausgesprochen wird, so ist es doch zweifellos die Meinung, daß in dem betreffenden Haus, zu dem der Mann den Tod tragen muß, demnächst ein Todesfall zu erwarten ist; der Todträger kennt das Haus, aber wie jeder echte Spökenkieker wird er es niemandem verraten; erst wenn das Unheil da ist, wird er halb schaudernd, halb stolz merken lassen, daß er es vorausgewußt hat. — Auch hier sind wir in ganz primitiver Vorstellungssphäre, wenn auch die Verkörperung des Todes — gegenüber etwa dem einzelnen Toten, der die Lebenden nachholt — schon eine etwas entwickeltere Begriffsbildung zeigt.

Nun finden wir aber unser Aufhockermotiv auch in echt christlicher Vorstellungssphäre wieder, wenn als Zweck des Aufhockens die Sehnsucht des Toten nach Erlösung genannt wird. So in Mecklenburg: Der Geist einer verbrecherischen Frau findet im Grabe keine Ruhe, sondern spukt im Keller ihres Hauses. Da „verkündet" einmal ein „frommer Mann" dem Geist, er werde zur Ruhe kommen, wenn es ihm gelinge, bis zur Kirche im nächsten Kirchdorf zu gelangen. Dabei ist aber der Geist, wie in Spuksagen so oft, an den Ort seiner Schandtaten wie festgebunden. Aus eigner Kraft kann er seinem Ziele alle Jahre nur um einen Hahnentritt näher kommen. Findet sich aber ein Gutmütiger, der ihn weiter trägt, so wird es dem Geist angerech-



net werden. — Seitdem erschien der Geist schon manchem am Wege vom Hof der Alten zum Kirchdorf und bat sie: Nimm mi Huckepack un dräg mi an de Kark! — Einmal hat sich auch wirklich einer gefunden, der ihr ihren Wunsch erfüllen wollte, der hat sie aufsitzen lassen und hat sie getragen; aber er kam nur bis an den Hohlweg vor dem Kirchdorf, da wurde ihm die Last zu schwer und er hat sie abgeworfen. Seitdem sitzt sie dort im Hohlweg und bettelt: Nimm mi Huckepack un dräg mi an de Kark![5])

In dieser Sage befinden wir uns — vom Aufhockemotiv abgesehen — in rein christlicher Sphäre: eine arme Seele, die zur Strafe für ihre im Leben begangenen Verbrechen am Tatort umgehen muß, bis sie Erlösung findet. Als Erlösungsmittel die Wallfahrt zur Kirche, allerdings unter allerlei mythisch-magischen Erschwerungen, die aus der Hockaufvorstellung stammen: der Spuk muß sich tragen lassen, weil er allein sein Ziel nicht erreichen kann; der fromme Mann, der dem Spuk seine Erlösungsbedingungen „verkündet", eine verdunkelte Erinnerung an die in so vielen Sagen als Geisterbanner genannten Geistlichen, die die magischen Bedingungen, unter denen der von ihnen gebannte Spukgeist von nun an zu leben hat, aus Eigenem festzusetzen imstande sind — lauter „christliche", erst mit dem Christentum oder während der christlichen Zeit den Deutschen von außen zugekommene Vorstellungen. Und doch: wie unendlich primitiv noch immer die Vorstellungswelt!

Um so bemerkenswerter und lehrreicher ist es, daß wir dem gleichen Huckupmotiv auch in gar nicht mehr primitiver sondern sehr hoher, religiös-philosophischer Sphäre wiederbegegnen: in der uns allen vertrauten mittelalterlichen Legende vom heiligen C h r i s t o p h o r u s, der als Träger am reißenden Fluß in letztem und schwerstem Dienst das Christuskind durch das Wasser trägt und dabei unter der mit jedem Schritt geheimnisvoll zunehmenden Last fast zusammenbricht. Wir kennen die Quelle nicht, aus der der Italiener Jacobus de Varagine um die Mitte des 13. Jahrhunderts diese in allen älteren Christophoruslegenden fehlende Erzählung geschöpft hat; wir wissen also auch nicht, ob die Erzählung italienischen, deutschen oder irgend anderen Ursprungs ist. Aber so viel scheint mir sicher: der Mann, der aus dem Namen Christophorus diese Erzählung vom Christusträger herausspann, arbeitete mit denselben Vorstellungen, wie wir sie aus den deutschen Volkssagen kennen. Schon den dreimaligen Anruf vom andern Ufer, der den Fährmann zweimal narrt und ihm beim dritten Mal das kleine Kind zeigt, das über den Fluß gesetzt zu werden wünscht, kennen wir ähnlich aus zahlreichen deutschen Sagen von der Zwergenüberfahrt; und das Schwererwerden des auf die Schultern genommenen Kindes mit der zugleich einsetzenden Todesangst seines Trägers ist unverkennbare Verwertung des Hockaufmotivs; freilich nun nicht mehr in primitiver, sondern in höchst vergeistigter Sphäre, wenn das mythisch zunehmende Gewicht des Kleinen seine großartige Erklärung findet: du trägst die Welt und den, der sie erschuf. Hier ist von den in der Schicht dumpfer Spukangst entstandenen Vorstellungen nur noch

der Bildgehalt übriggeblieben und hat die Form geliefert für eine in den Höhen vergeistigter Frömmigkeit geschaffene religiöse Dichtung.

Eine ähnliche Entwicklung können wir an dem (oben S. 27 ff. behandelten) Sagenmotiv von der Luftfahrt mit dem wilden Heer beobachten. Es gehört zweifellos zu den zeitlosen Erlebnismotiven, die jederzeit neu aus dem Erlebnis, der Reise des Epileptikers im Dämmerzustand, hervorwachsen können, die aber gewiß auch schon vor Urzeiten, solange es die Krankheit der Epilepsie in dieser Form gibt, ähnlich vorhanden gewesen sind. Nun weiß aber auch die nordische Heldendichtung der Wikingzeit von einer solchen Luftfahrt eines ihrer Helden, und der ihn durch die Lüfte trägt, ist kein anderer als Odin selber. Der dänische Historiker Saxo Grammaticus erzählt davon, wie der einäugige Greis, eben Odin, den vor seinen Feinden fliehenden jungen Helden Hadding auf sein Roß genommen, in weite Ferne getragen und ihn von dort, mit einem Krafttrunk gestärkt, in seine Heimat zurückgebracht habe und er fügt den anschaulichen Zug hinzu: Hadding habe während der Rückreise einen Blick durch die Ritzen des Mantels geworfen, der schützend um ihn geschlungen war, und habe dabei unter den Hufen des Rosses die Wogen des Meeres erblickt — der gespenstische Ritt ging also über das Meer hin. Auch hier, so scheint mir, hat ein Dichter die aus der Unterschicht dumpfen Volksglaubens stammende Vorstellung in die höhere Sphäre der Dichtung emporgehoben und als Werkstück in seinen Haddingroman eingebaut.

Jedenfalls wäre es verkehrt, sich die Entwicklung umgekehrt vorzustellen und unsere primitiven Luftfahrtsagen etwa als erzählerischen Nachhall der nordischen Haddingdichtung oder einer ihr ähnlichen vorchristlichen Göttererzählung aufzufassen. Ganz abgesehen davon, daß der verhältnismäßig junge Heldenroman von dem Wikingführer Hadding keine weitere Verbreitung gefunden zu haben scheint; die germanischen Götter und die von ihnen erzählten Geschichten sind durch das Christentum vernichtet worden. Was weiter lebt, ist die zeitlos alte, ewig junge Unterschicht mythischer Vorstellungen, von der sich die höhere Religion der Germanen mit ihren Göttern und Göttererzählungen gewiß schon in ähnlicher Weise abgehoben hat, wie sich heute das Christentum von ihr abhebt.

3.

Während so die vorchristliche Schicht unserer Volkssagen zugleich die zeitlose ist, deren Vorhandensein wir nur um der Zeitlosigkeit ihrer Vorstellungen willen auch für die Zeit vor der Bekehrung annehmen dürfen, steht es mit der christlichen Schicht grundsätzlich anders: die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen sind dem deutschen Volk erst durch das Christentum und mit ihm bekannt geworden.

Welche bedeutende Rolle christliche Vorstellungen auch in den niederen Regionen unserer Volkssagen spielen, weiß zwar jeder Sagenkenner,[4] es lohnt sich aber, diese Dinge einmal im Zusammenhang zu betrachten und die

Sagen der christlichen mit denen der vorchristlich-zeitlosen Schicht zu vergleichen.

Zwei grundsätzlich verschiedene Arten sind für das Zustandekommen von christlichen Sagen denkbar: sie können entweder dadurch entstehen, daß in bereits vorhandene Sagen von — ihrem Vorstellungsgehalt nach — altertümlicherer oder zeitloser Art Gestalten und Vorstellungen der christlichen Mythologie und des christlichen Kultus eindringen, sodaß also bereits vorhandene Sagenformen sich nur mit christlichem Inhalt füllen; oder es können auch aus der christlichen Vorstellungswelt ganz neue Sagen herauswachsen, für die noch keine vorchristliche Vorform vorhanden war. — Freilich so einfach die Zweiteilung in der Theorie aussieht, so schwierig ist in der Praxis meistens die Beurteilung des Sachverhalts; die grundsätzlich so einfache Teilung läßt sich nur in verhältnismäßig wenigen Fällen einwandfrei durchführen.

Zunächst zwei leicht einleuchtende Beispiele: Eine Sage der ostpreußischen Litauer erzählt: Die Jungfrau Maria wollte einmal von Labiau nach Memel gehen. Als sie an das kurische Haff kam, fand sie weder Brücke noch Schiff zum Übersetzen. Da füllte sie ihre Schürze mit Sand und Steinen und warf davon eine Handvoll nach der andern vor sich ins Wasser. So entstand ein Damm, auf dem sie glücklich nach Memel kam. Die Reste dieses Dammes bilden das Riff, das sich noch heute in jener Richtung durch das Haff hinzieht.[7] Hier ist die Sachlage durchsichtig: Wir haben die bekannte und weit verbreitete primitiv-ätiologische Sage von dem Riesenmädchen vor uns, das die Steine aus seiner Schürze verliert — nur daß die Jungfrau Maria die ältere Riesenjungfrau verdrängt hat; also Eintritt einer Gestalt aus christlicher Vorstellungswelt in eine sonst unveränderte vorchristliche Sagenform.

Umgekehrt: die vor allem aus Bürgers Ballade bekannte Vorgeschichte des Wilden Jägers, der als grausamer Wüterich und Sonntagsschänder von Gott damit gestraft wird, daß er nach seinem Tode nun ewig jagen muß. Auch hier ist die Sachlage klar: die aus vorchristlich-urtümlicher Vorstellungswelt stammende Gestalt des Wilden Jägers hat durch eine ätiologische Sage ihre Erklärung gefunden, und diese neue Sage ist aus rein christlichen Vorstellungen geschaffen. Denn nicht nur das Sonderverbrechen des Wilden Jägers, die Sonntagsentheiligung, ist rein christlich, sondern die ganze Vorstellungsgruppe von einer Abbüßung der im Leben begangenen Verbrechen durch ein Umgehen nach dem Tode, die Auffassung des Wiedergehens als Folge eines göttlichen Strafgerichts, ist innerlichst christlich, erst durch die christlichen Sünden- und Jenseitsvorstellungen mit Hölle und Fegefeuer ermöglicht. Wir haben hier also nur die eine vorchristliche Sagengestalt in einer sonst zur christlichen Sphäre gehörenden Sage.

An Grenzfällen der ersten Art, wären etwa noch weitere Marien- und andere Heiligensagen zu nennen, dann vor allem manche Teufelssagen, in denen in ähnlicher Weise wie dort die Jungfrau Maria der Teufel den älteren Riesen verdrängt hat; und auch für andere Gestalten aus primitiv-



ster Vorstellungsschicht ist heute gern der Teufel eingetreten.[8]) Aber diese Grenzfälle der ersten Art scheinen mir für den Volkskundler von verhältnismäßig geringen Interesse. Wichtiger und lehrreicher scheinen mir die Sagen, die entweder ganz aus christlichen Vorstellungen herausgewachsen sind, oder in denen Christliches und Vorchristliches in innigerer Vermischung vorliegt.

Aus Tirol[9]) hören wir von der zauberisch-lebendigen Kraft der Hostie: Ein Jäger hatte sich in einer unzugänglichen Felswand so verstiegen, daß er weder vorwärts noch rückwärts konnte, und obgleich ihn die Leute oben hängen sahen, konnte ihm doch niemand Hilfe bringen. Da trug der Pfarrer des Orts das heiligste Sakrament an den See unter den Felsen, damit der Unglückliche sich wenigstens am Anblick der himmlischen Wegzehrung laben könne. Er stellte den geweihten Kelch auf einem Steine nieder und betete davor mit dem versammelten Volk. Da erhob sich plötzlich die heilige Hostie aus dem Kelch und schwebte zum Jäger empor, der die heilige Wegzehrung voller Andacht empfing. Kurz darauf verließen ihn die Kräfte, und er stürzte tot in die Tiefe. Der Kelch hat in dem Stein auf dem er stand, deutliche Spuren hinterlassen, die man noch heute sehen kann.[9])

Von irgend einer vorchristlichen Vorform der Sage kann nicht gut die Rede sein. Es ist eine rein christliche Wundererzählung, herausgewachsen aus den magischen Vorstellungen, die sich an die Hostie knüpfen, und aus dem religiösen Gefühl für den unendlichen Wert der himmlischen Wegzehrung für einen Sterbenden; denn dieser Wert wird dem die Sage erzählenden Volk durch die wunderbare Eigenbewegung der Hostie vor allem neu bestätigt.[10])

Von der magischen Kraft der Hostie weiß die Volksüberlieferung nun noch allerlei anderes zu erzählen, wenn auch nicht immer ein eigentlicher epischer Sagenbericht vorliegt. Wenn man die beim Abendmahl geweihte Oblate nicht genießt, sondern unversehrt im Munde behält und aufbewahrt, gewinnt man an ihr ein Mittel von stärkster magischer Wirkung: in den Kaffee gemischt wirkt sie als Liebeszauber und macht den Mann seinem Weibe so treu daß er mit keiner anderen mehr etwas zu tun haben mag. Eine Büchse, mit einer geweihten Oblate geladen, trifft unfehlbar. Freilich kann ein solcher Schießzauber auch einmal versagen: nach einer mecklenburgischen Sage hatte der Jäger Brandt in der Rostocker Heide seine Flinte einmal mit einer Oblate geladen und schoß damit auf einen Keiler. Aber er verwundete das Tier bloß, sodaß es auf ihn losfuhr und ihm den Bauch aufschlitzte.[11]) — Da haben wir gewissermaßen ein warnendes Beispiel der Gegenpartei, erzählt zu dem Zweck, den frevelhaften Oblatenzauber der Jäger in Verruf zu bringen.

In Ostpreußen kennt man die Sage von dem entsetzlichen Schuß auf die an einen Baum genagelte Oblate, der den frevelhaften Schützen zum Freischützen macht, der nun jedes gewünschte Ziel treffen kann, auch wenn er es nicht sieht. Eine zusammengewachsene Fichte im Bagnower Revier (in Masuren) zeigt noch heute an der Stelle, an der ein Jäger aus Sorquitten

die Oblate an den Baum befestigt und dann durchschossen hat, ein blutendes Kreuz.[12] — In der Gegend von Hildesheim hat einmal ein Jägerbursch der Freischütz werden wollte wie sein Meister, der alte Förster, auf dessen Rat beim Abendmahl die Oblate nicht heruntergeschluckt, sondern heimlich aus dem Munde genommen und eingesteckt. Dann hat der Forstmeister sie an einen Baum genagelt und dem Burschen geheißen, seine Flinte darauf anlegen. Aber wie er das tut, sieht er unsern Herrn Christus an dem Baum stehen, so daß ihm die Büchse fast aus der Hand fällt und er nicht schießen kann. Aber der Alte hat ihn gescholten, er sei ein feiger einfältiger Geselle. Da hat der Bursche doch noch einmal angelegt, hat losgedrückt und die Oblate ist von der Kugel mitten durchbohrt und ganz blutig gewesen. Seit der Zeit hat er nie mehr einen Fehlschuß getan.[13]

In Tirol schießt der Freischütz nicht auf die Oblate, sondern auf das Kruzifix in dem Augenblick, wo in der Kirche der Segen gesprochen wird. Die Kugel blieb in der Seitenwunde des Gekreuzigten stecken, und rotes Blut quoll aus der Wunde hervor. Da rannte der Schütze entsetzt auf und davon und wollte sich in seinem Hause verstecken. Aber ein Blitz hatte sein Haus niedergebrannt und sein Weib und seine Kinder getötet. Ein zweiter Blitz zuckte, und der Frevler stürzte tot zur Erde.[14]

Diese Sagen vom Freischützen gehören zu der Gruppe, bei denen wir irgend eine vorchristliche Vorform zum mindesten nicht kennen. Denn wenn wir auch aus Baden hören, der Freischütz habe drei Schüsse tun müssen, einen gegen die Sonne, einen gegen den Mond und einen gegen Gott selber — wobei vom Himmel drei Blutstropfen auf das Tuch gefallen seien, auf dem der Schütze kniete,[15] so haben wir doch kein Recht, diese Form der Freischüsse etwa für altertümlicher zu halten als die andere. — Ob auf die Oblate, auf das Kruzifix oder auf die großen Himmelslichter und auf Gott im Himmel selber — immer sind es Vorstellungen von einem entsetzlichen Frevel gegen das Allerheiligste, wie es sich mit den so viel läßlicheren Religionsvorstellungen der vorchristlichen Zeit kaum vereinigen lassen. Freilich offenbaren uns diese Sagen vom Oblatenzauber zugleich, eine wie urtümliche, auf Magie eingestellte Seelenhaltung in unsern Volkssagen auch mit den Vorstellungen der christlichen Sphäre schaltet. Wenn auch keine ältere Sagenform und keine älteren Vorstellungen diesen Sagen zugrunde liegen, die zeitlos primitive Seelenverfassung des magischen Weltbildes hat auch die christlichen Kultvorstellungen in ihren Bereich hinabgezogen.

Auch die christliche Kirchenglocke hat magische Eigenschaften: Zwar wenn sie, im Teich versunken, nur zu gewissen Zeiten emportaucht und dann durch das darübergeworfene Tuch gebannt werden kann, so scheint nur der christliche Kultgegenstand in den Rahmen der vorchristlichen Sage vom versunkenen und emportauchenden Schatz eingetreten zu sein (Grenzfall 1). Aber wenn die Glocke dann nach ihrer Bannung, Ausgrabung oder sonstigen Gewinnung ihren eigenen Willen zeigt: solange die Menschen sie in eine Richtung fortschaffen wollen, die ihr nicht genehm ist, ist sie mit 12 Pferden

nicht vom Fleck zu bringen, in der von ihr gewünschten Richtung dagegen läßt sie sich leicht fortschaffen[16] — da sind wir wieder in ausschließlich christlicher Vorstellungssphäre. Denn was hier von den Glocken, das wird sonst immer wieder und ursprünglich von Heiligenbildern erzählt, wie von dem Bilde unserer lieben Frau in Schnals in Tirol, das man an schwer zugänglicher Stelle im Wald entdeckt und ins Dorf hinuntergebracht hatte; aber es war dort nicht zu halten: immer wieder kehrte es an die Stelle zurück, an der es zuerst gestanden hatte. Selbst als man ihm eine Kirche im Tal zu errichten versuchte, half das nichts: der Bau wollte nicht vorwärts gehen, die Maurer fielen vom Gerüst, die Zimmerleute verwundeten sich bei der Arbeit, und Vögel trugen die von ihrem Blut geröteten Spähne an die alte Stelle im Wald, um den Willen des Himmels anzuzeigen. Endlich folgte man diesem Wink und baute die Kirche dort in den Wald, wo sie mitsamt dem Gnadenbild noch heute steht.[17]

Rein christliche Sagen, oder solche, in denen sich Vorchristliches und Christliches zur kaum scheidbaren neuen Einheit verwoben hat, gruppieren sich dann in großer Zahl z. B. um die Gestalt des Teufels. — Ich denke hier also nicht mehr an die vorhin erwähnten, in denen der Teufel nur eine ältere Gestalt primitiverer Mythologie ersetzt, sondern an Sagen wie etwa die vom Teufel, der das meineidige Mädchen holt, oder vom Teufel unter den Keglern. Mit denen sind wir so recht auf dem Gebiet, auf dem der Teufel in den heutigen Volkssagen am lebendigsten ist: In einem Bergwäldchen bei Wölchingen (in Baden) versprachen einmal ein Bursche und ein Mädchen einander die Ehe und schwuren dabei, wer von ihnen sein Wort breche und ein anderes heirate, den solle der Teufel am Hochzeitstag hier zerreißen. Aber das Mädchen nahm nachher doch einen anderen, und die Hochzeit wurde in einer Scheuer gefeiert. Da fand sich auch ein schmucker Jäger ein, den niemand kannte, und er machte wie alle Gäste, mit der Braut die drei Ehrentänze. Am Ende des dritten aber zog er sie aus der Scheuer und aus dem Dorf und den Berg hinauf, und als die Hochzeitsgäste, die es anfangs für einen Scherz hielten, ihnen nachsetzten, waren die beiden schon nicht mehr zu sehen. Von Arbeitern auf dem Felde erfuhren sie dann, der Jäger sei mit dem Mädchen im Bergwald verschwunden. Da liefen sie dorthin und fanden da die Kleider und den Kranz der Braut in Stücke zerrissen, teils auf dem Boden verstreut, teils an den Bäumen umherhängen. Von ihr selber war nichts zu sehen, aber sicher hat sie der Teufel auch zerrissen.[18] — Die bekannte Sage, die ja auch das früher von den Soldaten so gern gesungene Volkslied behandelt: „so soll mich der Teufel holen an meinem Hochzeitstag.“[19]

Wo jetzt das Gasthaus von Weitendorf steht (bei Sternberg in Mecklenburg), da stand früher schon einmal eins, das ist aber abgebrannt. Einmal saß da der Wirt mit zwei Gästen am Tisch und spielte Karten. Der eine Gast verlor dabei viel Geld und geriet darüber arg ins Fluchen. Nach einiger Zeit kam ein Fremder herein und bat um die Erlaubnis mitzuspielen.



Nun verlor der andere auch viel Geld und hörte darum mit Fluchen gar nicht mehr auf. Um Mitternacht fiel dem Wirt eine Karte unter den Tisch, und als er sie aufhob, sah er, daß der Fremde einen Pferdefuß hatte. Da nahm er die Kreide und schrieb vor sich auf den Tisch: Jesus Christus hat mich erlöst. Der andere Gast tat dasselbe, aber der Flucher tat es nicht. Da sprang der Fremde auf und packte den dritten beim Kragen und fuhr mit ihm durch die Wand, so daß eine große Stelle an der Wand ganz vom Blut bespritzt wurde. So oft man die Stelle auch weißte, das Blut schlug immer wieder durch; und als nachher das ganze Haus abbrannte, blieb die Wand allein stehen.[20])

Man könnte einwenden, das seien nur warnende Predigtbeispiele der christlichen Geistlichen in ihrem eifernden Kampf gegen das böse Fluchen und Trunk und Spiel, die alten Erblaster des deutschen Volkes. Mag sein; aber dem Volk sind sie doch mehr als bloße Predigtbeispiele aus langvergangener Zeit. Wie wirksam diese Teufelsvorstellungen zum mindesten noch vor zwei Menschenaltern tatsächlich lebten, zeigt ein höchst wertvoller Sagenbericht, der die Danziger im Jahre 1870 aufgeregt hat, und dessen Entstehung kein geringerer als Wilhelm Mannhardt damals im einzelnen nachgegangen ist. Der Bericht, den Mannhardt damals in der französischen Volkskundezeitschrift Mélusine veröffentlicht hat, lautet:

Im Frühjahr 1870 verbreitete sich in Danzig das Gerücht von einer seltsamen Begebenheit, die in einem Tanzlokal der Vorstadt Schidlitz geschehen sein sollte und die ganze weibliche Bevölkerung der Stadt in Aufregung brachte. Ich hörte zum erstenmal davon 14 Tage nach Fastnacht in einer Abendgesellschaft erzählen. Acht Tage später erzählte uns unsere Näherin das Gleiche, sie hatte es in der Nachbarschaft gehört. Am gleichen Tag kam die Köchin ganz aufgeregt nach Haus, sie hatte bei ihrem Bruder, einem Arbeiter den ganzen Zusammenhang gehört. Acht Tage später bildete die Sache den Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung in Wirtshäusern und Kneipen der kleinen Leute. — Erzählt wurde folgendes: Eines Sonntags vor nicht zu langer Zeit war ein Dienstmädchen zum Abendmahl gegangen. Trotz der Warnung ihrer Mutter hatte sie aber am gleichen Abend einen Tanz mitgemacht. Gegen Mitternacht war ein feiner Herr zu ihr gekommen und hatte sie zu einem Tanz aufgefordert. Er hatte schwarze Haare und schwarze Augen. Er tanzte also mit ihr, drehte sie aber dabei immer schneller und schneller im Kreis, so daß die andern Paare aufhörten und dem wilden Tanz zuschauten. Einer der Musikanten konnte kein Auge von dem Paar abwenden und bemerkte zugleich mit Entsetzen, daß der Herr einen Pferdefuß hatte. Er machte seine Kameraden darauf aufmerksam, und wie auf Verabredung gingen die Musikanten plötzlich von der lustigen Tanzmelodie in einen Choral über, und zwar gerade während die Uhr 12 schlug. Da fuhr der Teufel mit seiner Tänzerin in wirbelnder Fahrt durch den ganzen Saal und zum Fenster hinaus, so daß das Glas klirrend auf die Straße fiel. Das Mädchen wurde besinnungslos und schwer verletzt auf dem Rasen vor dem Haus

aufgefunden. — Die Geschichte wurde ganz allgemein von Krämern und Handwerkern der Stadt geglaubt, und das Tanzlokal, das bisher stark besucht gewesen war, verlor seine Gäste; es war unmöglich, ein junges Mädchen zu überreden, dort wieder zum Tanz zu gehen.

Mannhardt hat sich nun alle Mühe gegeben, das Tatsächliche an dieser Erzählung herauszubekommen. Es ergab sich Folgendes: In dem genannten Lokal war wirklich am Faschingsdienstag Ball gewesen, und das ganze hatte über Mitternacht gedauert. Als es 12 schlug, kamen die Musikanten auf den Einfall, dem Wirt, der Aschermittwoch seinen Geburtstag feierte, eine Art Aufmerksamkeit zu erweisen, indem sie ohne alle Anmeldung mit ihren Instrumenten plötzlich aus voller Kraft eine Choralmelodie anstimmten. Dieser geistliche Klang, der so plötzlich mitten in die profane Tanzmusik hineinklang, ergriff die Zuhörer stark. Gleich darauf aber begann die Tanzmusik wieder, und nur wenige der Anwesenden bekamen den Anlaß für dieses seltsame Zwischenspiel zu hören. Vielen der Tanzenden aber war die Lust am Tanz vergangen, und sie hatten darauf das Lokal verlassen. Das war alles.[21])

Ein in doppelter Hinsicht lehrreicher Bericht. Einmal als Beispiel für das epische Leben einer Volkssage: Deutung eines unverständlichen Ereignisses mit Hilfe einer bereits vorhandenen Sage; das erschütternde und nicht erklärliche Ereignis des in die Tanzmusik hineinklingenden Chorals wird mit Hilfe der Sage vom Teufel und der Tänzerin erklärt; damit zugleich aber wächst diese Sage um einen aus dem Ereignis stammenden neuen Zug, eben um den Choral, der den Teufel vertreibt. Zum zweiten aber ist uns Mannhardts Bericht ein höchst wertvolles Zeugnis dafür, daß solche Teufelssagen unserem Volk nicht bloße aus der Vergangenheit stammende Unterhaltungsstücke sind, sondern daß sie sich immer noch plötzlich mit dem frischesten, haarsträubendsten Gegenwartsleben erfüllen können.

4.

Die besprochenen Sagen der christlichen Vorstellungsschicht gaben z. T. an Urtümlichkeit der magischen und mythischen Seelenhaltung denen der vorchristlichen Urschicht nichts oder wenig nach. Und doch läßt sich ein Unterschied in der Haltung zwischen den Sagen der beiden Schichten erkennen oder vielleicht besser erfühlen, wenn auch nicht in jedem einzelnen Stück, so doch bei einem Blick auf die Gesamtheit und auf den hier und dort vorherrschenden Charakter: das ist die in den Sagen der christlichen Schicht immer wieder zutage tretende *sittliche Tendenz*. Auch den Sagen der urtümlichsten Schicht sind gewisse Lehren nicht fremd: man soll sich nicht wünschen den Toten zu begegnen, man soll nicht übers Betläuten hinaus draußen bleiben, sonst kommt der Hockauf; man darf dem wilden Jäger nicht nachschreien, sondern muß sich auf den Boden werfen, sonst nimmt er einen mit in die Luft; Lehren von nicht eigentlich ethischer, eher



von magischer Grundhaltung: Schuld — wenn man überhaupt von „Schuld" reden will — ist hier die Verletzung gewisser magischer Gesetze und Bindungen, ist magische Schuld.[22])

Wenn nun auch bei den christlichen Sagen die magischen Bindungen nicht ganz fehlen: das Heiligenbild, die Glocke darf nicht an einen andern Platz gebracht werden, als wohin sie gehören und wollen — so spielt doch der Begriff einer auch von uns noch nachempfindbaren sittlichen Schuld eine weit größere Rolle: der wilde Jäger muß umgehen, weil er ein wilder herzloser Wüterich gewesen ist; der Freischütz frevelt gegen das Allerheiligste und wird dafür gestraft; der Teufel holt das meineidige Mädchen oder die Leichtfertige, die am Tage ihres Abendmahlganges das Tanzen nicht lassen kann, usw. Da wirkt sich die vertiefte sittliche Forderung der christlichen Lehre aus, die dem deutschen Menschen erst den Begriff der „Sünde" als des von Gott verabscheuten und bestraften Bösen gebracht hat. Von den Sagen der christlichen Schicht sind viele ganz auf diesen Gedanken von Sünde und Strafe gestellt, wie ja auch erst in den Sagen der christlichen Schicht das Umgehenmüssen der Toten als eine göttliche Strafe aufgefaßt wird.

Auch die — jetzt rein historisch gesprochen — vorchristlich germanische Glaubenswelt kennt bekanntlich die umgehenden Toten, die Wiedergänger; aber ihr Umgehen, das die Lebenden damals genau so erschreckte wie heute, ist gewissermaßen ihre eigene Sache, ihr böser Wille; so wie in den Sagen der urtümlichsten Schicht das Aufhocken des Spukgeistes nichts ist als ein Ausfluß seiner persönlichen Bosheit, seiner Lust die Lebenden zu quälen, ohne daß nach einer weiteren Begründung seines unerwünschten Benehmens gefragt wird. Die vorchristlich-germanische Welt kennt darum auch mit ganz wenigen Ausnahmen nur ein Mittel, den Wiedergänger zur Ruhe zu bringen, den Kampf: er wird im Ringkampf besiegt, man bricht ihm das Rückgrat, legt ihm den Kopf zwischen die Füße oder, noch sicherer, man verbrennt den Leichnam, damit der Tote endgültig vernichtet wird.

Die christliche Volkssage sieht auf den umgehenden Toten mit sehr anderem Blick: sie sieht in ihm die unter göttlichen Strafbedingungen stehende, gequälte, nach Ruhe sich sehnende und büßende arme Seele. Und wenn ihr auch die Vorstellung eines — nun mit christlichen Mitteln geführten — Kampfes gegen den Spukgeist nicht fehlt (die Bannung des Spuks durch den Geistlichen oder den der weißen Magie kundigen Geisterbanner), so ist doch ihre viel häufigere Reaktion auf die Spukbegegnung der vom Mitleid eingegebene Wunsch und Versuch, den umgehenden Geist aus seiner Pein zu erlösen.

Damit kommen wir nun letztens zu einem allerwichtigsten Vorstellungskomplex unserer christlichen Volkssagen. — Man könnte zunächst vielleicht meinen, es sei nicht weiter auffällig und verstehe sich so gut wie von selbst, daß nach eintausendjähriger Herrschaft des Christentums in unserm Volk der Zentralgedanke der Erlösungsreligion auch in seinen Sagen eine zentrale



Rolle spielen müsse. Und doch: wenn wir von den erhabenen Höhen der christlichen Erlösungslehre hinübergehen zu den Erlösungsvorstellungen, die in unseren Volkssagen herrschen, so bedeutet das einen Abstieg aus den lichten Höhen wahrer Religion in düstere Tiefen derber, handfester Mythik und Magie, und wir fragen uns unwillkürlich, ob denn zwischen diesen Erlösungsvorstellungen der Volkssagen und dem Christentum überhaupt noch eine andere Gemeinsamkeit bestehe als die des gleichen Wortes „Erlösung". Die Frage hat in der Tat eine gewisse Berechtigung. Denn in den Erlösungsvorstellungen unserer Volkssagen scheinen sich vorchristlich-primitive, christlich-primitive und höhere christliche Schicht in ganz besonders inniger Weise zu durchdringen.

Sehen wir uns zunächst eine Anzahl von Erlösungssagen an, über deren Zugehörigkeit zur rein christlichen Schicht ein Zweifel nicht gut möglich ist: Auf welche Weise geschieht nach dem Volksglauben und den Volkssagen die Erlösung umgehender Toter und armer Seelen? — Zunächst und am einleuchtendsten durch die Mittel, die die Kirche selbst in ihrem Kultus anbietet: durch das Lesen der Seelenmesse, durch Wallfahrten, durch Gebete der Lebenden, seien es die Angehörigen des Toten oder andere fromme Christen. Auch dabei geht es freilich in unseren Volkssagen oft urtümlich genug zu.

Von der den Seelen im Fegfeuer helfenden Macht der Messe wissen Predigterzählungen alter und neuerer Zeit unendlich oft zu erzählen, und auch in den Volkssagen ist oft genug davon die Rede. Besonders die Primizmesse, die erste Messe des jungen Geistlichen, spielt dabei eine Rolle. In der Grafschaft Glatz erhofft eine als Waschweible umgehende Mutter ihre Erlösung von dem Tage, wo ihr Sohn nach empfangener Priesterweihe die erste Messe lesen werde. Die Sage erzählt dann freilich weiter, der Sohn habe gar nicht daran gedacht Priester zu werden, und die Erlösung der armen Seele habe dann auf andere Weise bewirkt werden müssen.[23] — In Tirol heißt es in Verbindung mit der bekannten Formel vom Erlöser in der Wiege: der Graf von Kienburg im Iseltal müsse seine Frevel solange im Fegfeuer büßen, bis seine Burg verfallen und auf ihren Trümmern eine Fichte gewachsen sein werde; aus der wird man eine Wiege machen, und das Kind, das in dieser Wiege gewiegt wird, wird sich dem Priesterstande widmen; erst wenn dieser Priester seine erste Messe lese, werde der Graf aus seiner Pein befreit sein.[24] — Ebenfalls in Tirol fragt ein Kind auf den Rat des Geistlichen ein umgehendes altes Männchen, was es wünsche, und erhält die Antwort: „wenn alle Schulkinder nach Weißenstein kirchfahrten gingen, wär ich selig!" Da wird auf den folgenden Tag eine Wallfahrt aller Schulkinder nach Weißenstein angesetzt. Seitdem hat man das Männchen nicht mehr gesehen. Aber auch das Kind, das ihn angesprochen hatte, war binnen acht Tagen gestorben.[25]

Einem Hirtenbübl war es einsam auf den Höhen. Da haben ihm andere Hirten geraten, nur recht fleißig zu beten. Es hat sich kleine Hölzel gemacht, und allemal wenn es ein Vaterunser gebetet hatte, hat es ein Hölzel in

seine Kappe geworfen, die neben ihm lag. Nachher schüttete es die Hölzel aus, um die Vaterunser zu zählen, da sind aber gleich die armen Seelen gekommen, haben die Vaterunser aufgeklaubt und sich schleunig mit davongemacht. Ein Kapuzinerpater, der vorüberging, schenkte dem Bübl einen Rosenkranz. Jetzt nahm es den zum Beten, aber da blieben die armen Seelen weg. Da hat das Bübl den Rosenkranz verworfen und wieder in die Kappe gebetet, weil es das lieber mochte, wenn die armen Seelen kamen.[26] — Höchst primitiv; aber in dieser Primitivität liegt geradezu die Tendenz der Sage: dem Volk sind die kindlich einfältigen Formen lieber, weil in ihrer Einfalt rührender und in ihrer unmittelbaren Wirkung zuverlässiger als die von der Kirche gebilligten.

Ein feuriger Mann hockt sich nachts hinten auf den Wagen eines Bauern; der betet in seiner Herzensangst ein Vaterunser nach dem andern. Aber der Mann weicht nicht von der Stelle. — Endlich fängt der Bauer an zu fluchen. Da klagt der Feuermann: „hättest du nur noch ein Vaterunser gebetet, so wäre ich erlöst gewesen!"

Irrlichter, die erlöst werden wollen, drängen sich um den Betenden; der Feuermann, der dem Wanderer oder Fuhrmann nachts geleuchtet hat, wird erlöst durch ein dankbares „Vergeltsgott!" oder durch die noch wirksamere Formel: „bezahl dirs Gott, so viel Male als dus nötig hast". Ein „Helf dir Gott!" erlöst den Niesgeist unter der Brücke. Das schreiende Männchen ist erlöst, als der Nachtwächter, dem es begegnet, mitleidig zu ihm sagt: „ich kann dir nicht helfen, so helfe dir Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist."

Wie das Gebet und die fromme Formel, so kann auch das fromme Lied, auch der protestantische Gesangbuchvers den umgehenden Toten erlösen: Ein mecklenburgischer Bauer fährt abends noch über Land und singt dabei sein Abendlied: „Nun ruhen alle Wälder". Wie er an die Zeilen kommt: „Mein Augen stehn verdrossen, im Hui sind sie geschlossen", da singt plötzlich eine Stimme dicht neben der Straße: „Wo bleibt dann Leib und Seel?" — Den Bauern überfällt namenlose Angst, und er macht, daß er nach Hause kommt. Daheim erzählt ers dem Pastor, und der rät ihm, wenn er dasselbe noch einmal erlebe, solle er sich nicht schrecken lassen sondern ruhig weiter singen. — Bald darauf fährt er desselben Wegs und singt dasselbe Lied, und wieder fällt die Stimme am Wege ein: „Wo bleibt dann Leib und Seel?" Aber diesmal sang der Bauer weiter: „Nimm sie zu deinen Gnaden, Sei gut vor allem Schaden, Du Aug und Wächter Israel!" Und kaum hat er geendet, da ruft die Stimme: „Nun bin ich erlöst!"[27]

In einer mit christlichen Vorstellungen zum mindesten noch gut vereinbaren Sphäre stehen wir auch, wenn die Art der Erlösung auf dem sittlichen Gedanken der Wiedergutmachung der vom Toten im Leben begangenen Verbrechen oder Unterlassungen beruht: der Tote ist erlöst, wenn sich ein Lebender findet, der den von ihm Geschädigten den Schaden ersetzt,

seine Schulden bezahlt, die Geschädigten für den Toten um Verzeihung bittet und ihm so die Aussöhnung mit seinen alten Gegnern erwirkt, u. dgl.

Ein auf der Almhütte butzendes, d. h. als Butz spukendes Weiblein antwortet dem mutigen Burschen, der sie nach dem Grund ihres Leidens befragt: „Ich habe, als ich im vorigen Jahr in dieser Alpe Sennerin war, meinen Schatz und seine Kameraden immer reichlich bewirtet und dadurch den Bauern, die ihre Kühe bei mir droben hatten, großen Schaden getan. Wenn du hingehst und diese Bauern für mich um Verzeihung bittest, und wenn sies dir gewähren, so wäre ich von meiner Pein befreit." Der Bursche erreicht nach einigen vergeblichen Gängen schließlich, daß alle Geschädigten verzeihen. Beim nächsten Besuch auf der Alm erschien das Weiblein dem Burschen schneeweiß und dankte ihm für seine große Hilfe.[28)]

Auch in vorchristlicher Schicht gibt es Geschichten, die an die hier erzählten erinnern; aber die innere Motivierung ist eine sehr andere. Nach der altisländischen Eyrbyggja saga (Thule Bd. 7) hatte die Bäurin Thorgunna vor ihrem Tode bestimmt, daß ihr Bett mit allem Bettzeug verbrannt werden müsse und hatte außerdem über all ihre Habe genaue Verfügungen getroffen, also gewissermaßen ein Testament hinterlassen mit Bestimmungen, die genau beobachtet werden mußten; sonst werde es den Hinterbliebenen übel ergehen. Die Verfügungen der Sterbenden werden von ihren Angehörigen nicht ausgeführt. Da kehrt die Tote zu immer erneuten Malen auf ihren Hof zurück, sie richtet ein großes Sterben dort an, bis endlich der Bauer alle ihre Wünsche erfüllt. Da erscheint sie nicht wieder, und das Sterben auf dem Hof hört auf.[29)] — Das Motiv ist ähnlich dem Vorigen: unerfüllte Verpflichtungen rauben dem Toten die Ruhe, und doch ist die grundandere Haltung der vorchristlichen Denkweise dem Toten gegenüber mit Händen zu greifen:

Die isländische Sage weiß nichts von einer Strafe der toten Bäurin, und jenes Mitleid mit ihr liegt ihr fern. Es heißt nicht: die Tote f i n d e t keine Ruhe, sondern sie h ä l t keine Ruhe, bis ihr Wille bis auf den letzten Punkt erfüllt ist; und das entspricht nur ihrer Natur, denn mit dieser Frau war schon bei Lebzeiten nicht gut auskommen. Die Erfüllung ihrer Wünsche durch die Lebenden geschieht daher nicht um der Toten, sondern um der Lebenden willen, die vor der Toten ihre Ruhe haben wollen. Die Saga betont diese Einstellung noch weiter dadurch, daß am Schluß der Episode noch ein förmliches Rechtsverfahren gegen die Tote eingeleitet wird: ein „Türgericht" wird abgehalten, in dem festgestellt wird, daß die Tote nun keine Ansprüche an die Lebenden mehr zu stellen, sie also von nun an in Ruhe zu lassen habe. — Da die Saga erst in christlicher Zeit aufgezeichnet worden ist, fehlt schließlich auch die christliche Formel nicht; nach Ausführung aller Wünsche der Toten und nach dem Abschluß durch das Türgericht heißt es, der christliche Priester habe Weihwasser und Heiligtümer um das Haus getragen und am andern Tag dort die Messe gelesen, und danach habe der Spuk dann wirklich aufgehört. Aber auch die christlichen Heils-

mittel werden hier noch nicht zum Besten der Toten verwandt; auch Weihwasser und Heiligtümer sind hier noch reine Mittel des Abwehrzaubers, der allen Spuk vom Hof fernhalten soll; Kampf gegen den Toten mit christlichen Mitteln wie in den Geisterbannungen unserer deutschen Sagen. — Denken wir von hier aus noch einmal an die Schlußworte der Tiroler Sage: „das Weiblein dankte dem Burschen für seine große Hilfe". In vorchristlicher Schicht Befriedigung und Bannung des Toten um der Lebenden willen; in christlicher Auffassung Erlösung des Toten, der sich aus seiner Befreiung aus dem Fegfeuer sehnt.

Ich muß es mir versagen, auf die religionsgeschichtliche Frage einzugehen, wie diese Vorstellungen vom Fegfeuer als einer zeitlich begrenzten Strafe und Bußzeit der armen Seelen, und von der Möglichkeit, daß die Anteilnahme der Lebenden ihnen diese Bußzeit abkürzt, innerhalb des Christentums entstanden sind. Genug, daß sie den Deutschen zweifellos erst mit dem Christentum zugekommen sind, teils als ernstlich erörterte Lehre der Kirche, die den Gedanken, daß die Toten nicht auch auf irgend eine Weise des Heils teilhaftig werden könnten, mit Gottes Gnade nicht vereinbar empfand, teils schon ins primitiv Magische umgeformt als „christlicher Volksglaube", den es wie heute, so auch vor tausend Jahren schon gegeben hat, und vom Volke in der uns schon bekannten Weise noch weiter in die urtümliche Denkweise hineingezogen, so daß schließlich das gar nicht dem Toten zugedachte Aussprechen etwa des Gebets, des Liedverses einfach durch die magische Wirkung des Heiligen Wortes die Erlösung bringen kann.

Wie der Gedanke, daß auch die Toten an der Erlösungstat des Heilands noch Anteil haben sollen, in der deutschen Volkssage seiner Größe entkleidet und ins Magische umgeformt wurde, dafür ist vielleicht das beste Beispiel die bekannte Formel vom „Erlöser in der Wiege" im Munde der jauchzenden Seele. Diese Formel geht, wie ich seinerzeit nachgewiesen habe,[30] letzten Endes auf die Szene des frühchristlichen apokryphen Nicodemus-Evangeliums zurück, den „Descensus ad inferos", der, die Worte des Glaubensbekenntnisses „niedergefahren zur Hölle" anschaulich ausführend, erzählt, wie der am Kreuz verschiedene Erlöser zur Hölle niedersteigt, die Tore der Vorhölle zerbricht, um den frommen Vätern des alten Testaments die Botschaft von seiner Erlösungstat zu bringen und sie zur Seligkeit zu führen. Ehe Christus mit mächtigem Finger an die Pforte der Hölle klopft, beginnt in den Finsternissen ein Schein aufzuleuchten, die Propheten des alten Bundes frohlocken, daß jetzt ihre auf den Messias zielenden Weissagungen in Erfüllung gehen, und auch der Urvater der Menschen, Adam, jubelt auf: nun erfüllt sich die Weissagung, die einst bei seinem Tode sein Sohn Seth vom Engel am Paradiesestor erhalten hat: der Zweig vom Baume des Lebens, den der Engel ihm gab, und den er auf Adams Grab pflanzen sollte, werde zu einem Baum aufwachsen, und wenn dieser Baum einst Frucht trage, dann werde Adam zu neuem Leben erlöst. Die Weissagung hat sich erfüllt, denn aus dem Baum auf Adams Grab ist nach mannigfachen Schicksalen das Kreuz

gezimmert worden, an dem der Heiland durch seinen Tod die Menschheit erlöst hat; er war die Frucht vom Holze des Lebens.

Diese großartige religiöse Dichtung, die den Gedanken verdeutlichen soll, daß Christus für alle, auch für die Toten der voranfliegenden Zeit gestorben ist, wie nimmt sie sich in der Welt der deutschen Volkssage aus? Ein Jäger hörte einmal auf einem Gletscher einen schönen Gesang. Er ging dem Gesang nach und fand eine arme Seele in der kalten Pein, die fortwährend jauchzte und jubelte. Er fragte sie, wie sie dazu komme, in ihren Leiden so zu jauchzen. „Ach", antwortete sie, „soll ich nicht singen und fröhlich sein? Ein Engel hat mir soeben kundgetan, daß meine Erlösung herannaht, denn heute hat ein Vöglein den Samen zu einem Tannenbaum in die Erde fallen lassen, der wird nun sprießen, und aus dem Holz des Baumes wird man ein Särglein machen für ein unschuldiges Kind, und wenn dies Kindlein stirbt, dann werde ich, von allen Qualen frei, in den Himmel kommen![31])

Die einzelnen Stücke der alten Dichtung sind noch deutlich wiederzuerkennen: die in den Qualen jubelnde Seele, die Weissagung von dem aufwachsenden Baum und von dem Tod des unschuldigen Erlösers, die nun in Erfüllung geht (oder in Erfüllung zu gehen beginnt). Aber aus der die gesamte Menschheit aller Zeiten umspannenden Weite der hohen religiösen Dichtung ist in der Sphäre der Volkssage nicht nur das rein persönliche Einzelschicksal der einen armen Seele, sondern eine Folge nur noch magisch verknüpfter Beziehungen geworden: das Vöglein, das den Samen fallen läßt, der Sarg aus dem Baum, der Tod des unschuldigen Knäbleins, sie haben alle keine innere Beziehung zu der armen Seele in ihrer Qual; sie treten nur deshalb in Wirksamkeit, weil die Erlösung in rein magischer Weise an diese Dinge als an ihre Vorbedingungen gebunden ist. Entstellung hoher religiöser Gedanken ins magisch Primitive — das ist der eine Eindruck, den wir auch hier wieder bekommen. Daneben ist aber ein echt religiöses Moment doch auch in der Volkssage nicht zu verkennen: die hohe Bewertung jeder, auch der geringsten Aussicht auf Erlösung — denn das ist der Zielgedanke, um dessentwillen die Sage erzählt wird: selbst in den Qualen der kalten Pein jubelt die Seele, deren Erlösung doch noch so fern ist; so beglückend ist die Gewißheit zukünftiger Erlösung. Und was der Gedanke an Größe verloren hat, das hat er an menschlicher Wärme gewonnen; denn diese Geschichte von der jauchzenden Seele rührt unser Volk inniger an, als die literarische Höllenfahrtserzählung es je vermöchte.

5.

Neben den christlichen Erlösungssagen stehen solche, in denen die Erlösung weder durch die Hilfsmittel des christlichen Kultus noch durch die sittlichen Mittel der Wiedergutmachung geschieht, sondern an sehr andere und merkwürdig handfeste Bedingungen geknüpft ist. Unsere Sammlungen sind voll von solchen Sagen. Die zu erlösende ist dabei fast ausnahmslos nicht irgend

eine „arme Seele", sondern die „weiße Frau", die im Berg oder in der Burgruine haust und von Zeit zu Zeit draußen erscheint, wenn wieder einmal die Stunde gekommen ist, in der ihre „Erlösung" möglich wird.

Die Jungfrau auf der Heldenburg (im Hannöverschen) verlangt von dem Mann, den sie um ihre Erlösung bittet, er solle ihr mit einem Beil den Kopf abhauen, dann sei sie erlöst. Und dieselbe oder ähnliche Bedingung hören wir aus anderen Gegenden Deutschlands: Erlösung durch Tötung des Toten. Das ist gewiß keine christliche Vorstellung, aber es erinnert daran, wie man in vorchristlich germanischer Welt dem Toten zu Leibe ging: man legte ihm den Kopf zwischen die Füße, um ihn zur Ruhe zu bringen. — Ist es vielleicht eine Erinnerung an diese ältere vorchristliche Art, mit dem Toten umzugehen, nur aufgefaßt als eine „Erlösung", von der fast nur noch das Wort den christlichen Klang herbeibringt?

Doch die Sache wird noch bunter und schwieriger: Die häufigste Form der Erlösung der weißen Frau ist wohl die, daß der Erlöser sie küssen müßte, aber nicht als die schöne Jungfrau, als die sie ihm erschienen ist, sondern in entsetzlich verwandelter Gestalt: als Schlange, als Kröte, als Pudel, und immer wieder wird erzählt, wie dem Erlöser im letzten Augenblick der Mut versagt und die Erlösung mißlingt. Und ebenso ergehts bei den anderen Bedingungen: er muß die so Verwandelte mit einer Rute dreimal schlagen, er muß ihr den goldenen Schlüssel, den sie als Schlange im Maul trägt, womöglich mit den Zähnen, entreißen, er muß sie eine bestimmte Strecke weit tragen: dreimal um ihr Schloß, zwölfmal um den Schloßberg, um einen bestimmten Busch herum, zum Dorf hinunter, über den Bach, oder mit christlichem Ziel: zur Kirche und dort auf den Taufstein setzen, oder zum Friedhof, wobei sie immer wie ein echter Hockauf dem Träger endlich zu schwer wird; oder der Erlöser muß auch ohne solche mythische Last eine bestimmte Strecke weit laufen, ohne sich umzudrehen und ohne einen Laut von sich zu geben, obgleich allerlei entsetzliche Spukerscheinungen ihn zu schrecken versuchen. Er muß auf seinen Knieen den Berg umrutschen, er muß einen Wagen verkehrt herum den Berg hinaufziehen; er muß der Jungfer auf dem nächsten Markt ein Stück rote Leinwand kaufen, darf dabei aber nicht handeln, und was der merkwürdigen Bedingungen mehr sind. Fast ausnahmslos aber versagt der Erlöser, und die Jungfrau kehrt weinend in ihren Berg zurück.[32)]

Daß wir hier in einer sehr viel altertümlicheren, innerlich vorchristlichen Schicht von Volkssagen stehen, ist wohl klar. Um so viel schwieriger aber ist es, den ursprünglichen Sinn dieser Vorstellungen zu entdecken. Der Gedanke an vorchristlich germanische Totenvorstellungen, der auf das Motiv vom Kopfabschlagen zu passen schien, versagt vor den andern Bedingungen. Mehr Erfolg verspricht der Vergleich mit dem Märchen. Auch hier kennen wir ja den Begriff einer „Erlösung", nämlich die Rückverwandlung der zauberhaft verwandelten Verwunschenen in ihre ursprüngliche Menschengestalt; und hier treffen wir auch zum Teil dieselben Bedingungen für die Erlösung:

die Entzauberung durch Kopfabschlagen, durch Kuß und Umarmung, oder durch Schlagen mit der Gerte, und immer wieder das Motiv vom schweigenden Erdulden von allerlei Schrecknissen und Leiden.

Irgend ein Zusammenhang zwischen den Erlösungssagen der vorchristlichen Schicht und den Erlösungsmärchen besteht ohne Zweifel. Aber welcher Art ist dieser Zusammenhang? Die Richtung, in der die Antwort zu suchen ist, hat Hans Naumann gewiesen:[33] auch die Erlösungsmärchen arbeiten mit uralten Totenvorstellungen; nach urtümlichstem Glauben ist Tod gleich Verwandlung, Verzauberung in Tiergestalt; Erlösung aus diesem peinlichen Zustand des Tot- d. h. Verwunschenseins wäre die Rückverwandlung, die Rückkehr ins Leben; und was das Märchen gemäß seinem Charakter als freies Phantasiespiel immer wieder unbedenklich verwirklicht, das wagt die wirklichkeitsnähere Sage nicht eintreten zu lassen; denn noch ist niemand von den Toten zurückgekehrt.

Was sich die Sagen von der weißen Frau als Ergebnis einer etwa geglückten Erlösung denken, ist nicht immer klar ausgesprochen, auch nicht ganz einheitlich. Zwar oft genug ist es ein Eingehen in die ewige Ruhe, also die Vorstellung, die wir aus den Erlösungssagen der christlichen Schicht kennen. Aber ist das das Ursprüngliche? Gelegentlich treffen wir auch in den Sagen als Ziel der Erlösung wie im Märchen die Rückkehr ins Leben, etwa als Verheißung der weißen Frau an ihren Erlöser: wenn du die Bedingungen erfüllst, so bin ich erlöst und werde dir als deine Gattin folgen; oder als Weissagung im Motiv vom Erlöser in der Wiege: das Knäblein, für das die Wiege gemacht wird, ist ihr zukünftiger Bräutigam, es wird sie erlösen, dann kehrt sie ins Leben zurück, und ein glückliches Familienleben ist den beiden geschenkt. — Oder endlich, wenn auch nur selten, als erzählte Verwirklichung: die Jungfrau von Lautschnigg in Kärnten erscheint einem Burschen als Schlange mit einem Bund goldener Schlüssel am Halse. Der Bursche ahnte sofort, daß es damit eine besondere Bewandtnis haben müsse. Er hob das Tier auf und nahm ihm die Schlüssel ab. Dann fragte er, was er tun müsse, um sie zu erlösen. Da antwortete sie ihm: „geh morgen zur Kirche und besorge alles für unsere Hochzeit.“ Am folgenden Tage war die Kirche mit wartenden Menschen gefüllt; der Bräutigam stand am Altar, aber die Braut fehlte. Auf einmal hörte man ein leises Zischen; die Leute traten zur Seite und ließen eine Gasse frei, und durch diese Gasse kam die Schlange gekrochen. Sie kroch hinter den Altar und kam auf der andern Seite als liebliche Braut hervor. Alles staunte über das Wunder. Die Hochzeit wurde mit großer Pracht gefeiert, und das glückliche Paar lebte noch lange.[34] — Ist das echte alte Sage oder junge Umbiegung der Sage zum Märchen hin oder umgekehrt?

Im Vergleich zu diesem märchenhaften Schluß hält sich die hannöversche Sage von der Jungfrau von Radolfshausen doch mehr in der dem Sagenstil entsprechenden Wirklichkeitssphäre. Auf ihr ruhte eine besonders komplizierte Verwünschung: 325 Jahre sollte sie wandern und auch dann nur erlöst

werden, wenn einer die Worte zu ihr spräche, Gott helfe dir. Seitdem wanderte sie nachts zwischen 12 und 1 Uhr als weiße Jungfrau im Walde und rief: „hilf mir!", sodaß die Menschen sich scheuten bei Nacht in den Wald zu gehen. Nach 300 Jahren wird sie endlich von einem Husaren getroffen und angesprochen: „Wer kann dir denn helfen?" „Niemand". „So helfe dir Gott!" — Kaum hat er das Wort gesprochen, da sitzt auch schon die weiße Jungfrau hinter ihm auf dem Pferde; das sei das rechte Wort gewesen, doch sei ihre Erlösung noch nicht vollständig, 25 Jahre müsse sie noch wandern, und nun müsse erst noch ein kinderloses altes Ehepaar in Waake einen Sohn bekommen, und wenn der 25 Jahre alt und Prediger geworden sei und in der Kirche zu Waake seine erste Predigt gehalten habe, dann erst werde sie vollständig erlöst sein. — Die Weissagung geht in Erfüllung, der Jüngling hält in Waake seine erste Predigt, und nun war sie erlöst. „Aber sie sah alt und gelb und ganz zusammengeschrumpft aus, und kein Mensch kannte sie. Sie ging nach Radolfshausen und erzählte den Leuten ihre Geschichte. Und obgleich keiner sie kannte, nahm man sie doch freundlich auf und behielt sie bis zu ihrem Tode. Drei volle Jahre lebte sie noch in Radolfshausen, dann starb sie. Der Leichenschmaus bei ihrer Beerdigung war wahrhaft großartig: drei Tage und drei Nächte ward ununterbrochen gegessen und getrunken."[35])

Wir haben hier eine aus den verschiedensten Motiven zusammengesetzte Geschichte: Erlösung durch das christliche Wort, durch die christliche Predigt, die entsprechend der älteren Primizmesse die erste des jungen protestantischen Geistlichen sein muß, die beiden Erlösungsmotive etwas künstlich zusammengehalten durch die Verwünschung auf 325 Jahre; und das alles in einer Sage, die sonst ganz in den vorchristlichen Erlösungstypus hineinzugehören scheint. Das sieht verdächtig nach bewußter Neudichtung aus, und auch die Angabe über die Rückkehr der Alten ins Leben könnte dann ursprünglich aus einem andern Zusammenhang, nämlich aus der Sage von der Rückkehr aus dem Berge stammen. Aber die hannöversche Sage ist mit nur wenig verändertem Inhalt zweimal zu verschiedener Zeit und aus zwei verschiedenen Orten, allerdings der gleichen Gegend, aufgezeichnet worden, scheint also doch volksecht.[36])

Ich glaube, daß in der Tat für die Sage von der Erlösung der weißen Frau ursprünglich die gleichen Totenvorstellungen gelten wie für die Erlösungsmärchen, daß sie also wirklich einer viel älteren Vorstellungsschicht angehören als die „christlichen" Erlösungssagen. Womit aber wieder über das absolute Alter dieser altertümlicheren Sagen noch nichts Bestimmtes ausgesagt ist; denn die Beantwortung dieser Frage hängt unlöslich mit der noch immer unbeantworteten Frage nach dem Alter der Erlösungsmärchen in Deutschland zusammen.

Die zuletzt besprochene Sage kann uns übrigens noch einmal ein Beleg dafür sein, daß die beiden Schichten auch in den Erlösungssagen durchaus nicht so streng auseinander zu halten sind, wie ich das getan habe. Auch hier gehen wie überall im Volkssagenschatz die verschiedenen Vorstellungen die



verschiedensten Verbindungen ein. Auch die weiße Frau kann gelegentlich durch christliche Formeln erlöst werden. Wenn sie zur Kirche, zum Taufstein, zum Friedhof getragen zu werden begehrt, so ist das auch wieder nur aus den chirstlichen Erlösungsvorstellungen zu verstehen. Das seinem Ursprung nach in rein christlicher Sphäre heimische Weissagungsmotiv vom Erlöser in der Wiege hat heute seine festeste Verwendung am Schluß der Sagen von der mißglückten Erlösung der weißen Frau, allerdings nicht mehr als tröstliche Weissagung, sondern als Klagemotiv: nun muß ich erst wieder solange warten, bis ein Baum aufwächst und zur Wiege verzimmert wird, und erst der Knabe, der in der Wiege gewiegt wird, kann meine Erlösung wieder versuchen.

Und diesem Eindringen christlicher Motive in die Erlösungssagen der älteren Schicht geht in umgekehrter Richtung ein Eindringen vorchristlicher Erlösungsvorstellungen in die christlichen Erlösungssagen parallel. Auch dafür noch ein Beispiel. Ein Jäger sieht, wie er nachts allein in einer Sennhütte liegt, eine schwarze Gestalt zur Tür hereinkommen. Er hat keine Angst, sondern ruft die Gestalt an: „Pack dich oder ich schieße!" Der Schwarze weicht nicht — der erste Schuß geht fehl; ein zweiter trifft besser. Kaum war die Kugel ins dunkle Gewand gefahren, da stand der Geist blütenweiß vor dem Schützen und sprach fröhlich: „ich danke dir, denn du hast mich erlöst. Ich habe hier einmal einen erschossen und mußte deshalb solange umgehen, bis mich jemand mit seiner Kugel traf."[37]

Erlösung durch Tötung des Toten. Das alte Motiv nun freilich in dieser Sage der christlichen Schicht auch ganz in der früher beobachteten Art aus der rein magischen in die sittliche Sphäre emporgehoben: Erlösung durch Büßung des Verbrechens nach der alttestamentlich rigorosen Formel des „Auge um Auge, Zahn um Zahn".

6.

Wir haben die deutschen Volkssagen zu Beginn unserer Studie ein fast unentwirrbares Gewebe von Fäden verschiedensten Alters und verschiedenster Herkunft genannt. Nun haben wir einige dieser Fäden zu ihrem Ausgangspunkt oder wenigstens zu ihrer Ausgangsschicht verfolgt, haben beobachtet, wie das Volk Auffassungen und Motive aus geistigerer Welt in seine dumpfere Sphäre magischen Denkens hineinnimmt, wie andererseits Motive aus dieser urtümlichen Schicht durch einzelne Begnadete emporgehoben werden ins Licht der Dichtung, wie die Motive sich verwirren und verweben, und haben an ausgewählten Beispielen einen Blick getan in das lebendige und wirkende Leben der Volkssagen in unserem Volk. Ich hoffe — um noch einmal zum Gedanken des Eingangs zurückzukehren — daß dadurch die Wandlung deutlich geworden ist, die die Volkssagenforschung in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat: aus einer Hilfswissenschaft der deutschen Mythologen ist sie ein Teilgebiet der echten Volkskunde als der Wissenschaft



vom deutschen Volke geworden und zwar ein Teilgebiet, das wie kaum ein zweites geeignet ist, uns den Aufbau der religiösen und sittlichen Vorstellungen in der Seele unseres Volkes erkennen zu lassen, jenen Aufbau, in dem sich noch heute innerlichst Vorchristliches und innerlich Christliches in fast unlösbarer Durchdringung zusammenfindet.

Anmerkungen.

1) Sander Nr. 213.

2) Rochholz, Naturmythen S. 178.

3) El. Lemke I S. 47.

4) Mit der Vorstellung vom Todträger verwandt erscheint die vom Totenführer, über die Bohrke aus Masuren berichtet: Ndd. Zs. f. Vkde. 11 (1933) S. 108.

5) Bartsch I Nr. 225.

6) Vgl. auch H. Naumann, Christentum und deutscher Volksglaube. (Zs. f. Deutschkunde 42, 321 ff.)

7) Mündlich aus Königsberg.

8) Vgl. Ranke, Sagenbuch Kap. 13.

9) Zingerle Nr. 869.

10) Muß ich den Einwand fürchten, die Tiroler Erzählung sei gar keine Volkssage sondern eine Volkslegende? Für den Volkskundler läßt sich eine solche Unterscheidung nicht durchführen und auch sachlich nicht rechtfertigen: wie ja auch der Sammler die Geschichte mit vielen ähnlichen ohne Bedenken unter seine Sagen aufgenommen hat.

11) Bartsch I Nr. 304.

12) Plenzat, Sage und Sitte S. 57.

13) Kuhn, Westf. I Nr. 376.

14) Zingerle Nr. 776.

15) Baader I Nr. 393; ähnlich Wolf, Hess. Nr. 124; im Rheinland zielt der Freischütz auf den ersten Strahl der aufgehenden Sonne (Schell Nr. 54).

16) z. B. Bartsch I Nr. 502, 2.

17) Zingerle Nr. 876.

18) Baader I Nr. 370.

19) Vgl. z. B. E. Marriage, Volkslieder aus der badischen Pfalz (Halle 1902) Nr. 20 und die dort genannte Literatur.

20) Bartsch I Nr. 609, 1.

21) Mélusine I (Paris 1878) p. 570 ff.; vgl. Feilberg in Dania II (Kopenh. 1891) S. 97.

22) Vgl. E. Goez, Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart, Niederd. Zs. f. Volkskde. Jahrg. 6 u. 7 (1928 u. 1929).

23) Vierteljahrsschr. d. Grafsch. Glatz V S. 189 Nr. 43.

24) Alpenburg, Alpensagen Nr. 341.

25) Zingerle Nr. 456.

26) ZVV. I (1891) S. 427. 27) Bartsch I Nr. 246.

28) Hauser Nr. 43. 29) Thule Bd. 7 S. 127 ff.

[30] Ranke, Erlöser in der Wiege.
[31] Walliser Sagen S. 223 Nr. 116.
[32] Vgl. Ranke, „Erlösung" im Handwb. d. dt. Aberglaubens Bd. I S. 925 f.
[33] H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur (Jena 1921) Kap. II.
[34] Graber, Kärnten Nr. 191.
[35] Harrys I S. 8. [36] Schambach u. Müller Nr. 130.
[37] Zingerle Nr. 421.

VI. Grundsätzliches zur Wiedergabe deutscher Volkssagen.

Wenn ich im Folgenden versuche, vier nach Umfang und Wirtschaftscharakter des durchforschten Gebietes sehr verschiedene Sagensammlungen in einer gemeinsamen Anzeige vergleichend zu besprechen, so bin ich mir bewußt, daß keine von ihnen bei einem solchen Vergleich ganz zu ihrem Rechte kommen wird. Trotzdem sei der Versuch gemacht, um bei dieser Gelegenheit eine Anzahl grundsätzlicher Wünsche und Fragen des Sagenforschers an den Sammler zur Sprache zu bringen.

Mir liegen vor:

A. Haas, Usedom-Wolliner Sagen, 2. Aufl., Stettin, A. Schuster, 1924. 187 Seiten. 8°.

Otto Knoop, Stargarder Sagen, Überlieferungen und Geschichten. Mit einem Anhang: Die Sagen der Madüe. Stargard i. P., O. Plath, 1924. 109 Seiten. 8°.

Otto Knoop, Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Naugard, unter Mitwirkung von Rektor H. Gosch gesammelt. Stargard i. P., O. Plath, 1925. 98 Seiten. 8°.

Gustav Friedrich Meyer, Amt Rendsborger Sagen. Verlag der Schleswig-Holst. Landesztg. Rendsburg, 1925. 158 Seiten. 8°.

Um mit dem Äußerlichsten, der sprachlichen Form der Aufzeichnung zu beginnen: G. F. Meyer erzählt seine Rendsborger Sagen durchweg in der Volkssprache, im lebendigen mittelholsteinischen Platt, möglichst wortgetreu, so wie er die Geschichten von „de oln Lüd" seines Gebietes selber hat erzählen hören. Haas und Knoop lassen die Mundart nur ausnahmsweise zu, fast nur in den zu manchen Sagen gehörenden Verszeilen und gelegentlich in direkten Reden; im übrigen herrscht bei ihnen das Schrifthochdeutsch. Das scheint mir — mag es auch vielleicht der Verbreitung der Sammlung heute noch förderlich sein, also vom Verlegerstandpunkt aus gesehen berechtigt erscheinen — bei Sammlungen von so enger örtlicher Beschränkung, die doch ihren Leserkreis fast ausschließlich in der engeren Heimat der Sagenerzähler suchen, durchaus bedauerlich: Volkssagen haben nun einmal ihr eigentliches Leben im Munde der von Schul- und Buchkultur noch verhältnismäßig wenig berührten Volkskreise; sie leben in der Mundart; der Sammler, dem es nicht gelingt, seine Gewährsleute in ihrer Mundart zum Erzählen zu bringen, wird allzuoft nur das trockene Inhaltsgerippe einer Sage erhalten anstatt des frischen, erdnahen Lebens volkstümlicher Erzählungskunst. Bescheidet ein solcher Sammler sich dann damit, dies Gerippe



getreulich und unverfälscht wiederzugeben, so ist in seinem Sagenherbarium wenigstens der Inhalt gerettet. Aber die Versuchung liegt allzunahe, daß er nun das Tote von sich aus zu neuem Leben zu erwecken unternimmt, und es entstehen jene Sagen in mehr oder weniger „künstlerischem" schriftsprachlichem Gewand, mit denen der Forscher so oft schlechterdings nichts anzufangen weiß. — „Vor vielen Jahren wütete einmal im nahen Gollnow eine furchtbare Pest. Schon waren hunderte von Bewohnern jäh dahingerafft. Geißelbrüder zogen in Sack und Asche bald von Ort zu Ort, schlugen sich die bloßen Rücken mit Peitschen blutig und suchten durch schaurig klingende Klagelieder und inbrünstige Gebete die todbringende Krankheit abzuwenden" usw. (Knoop, Naugard Nr. 111, mitgeteilt von Lehrer i. R. Fr. Knack in Jakobshagen). Hat sich da wirklich durch fünf Jahrhunderte eine Erinnerung an die Geißelbrüder und ihre Lieder im pommerschen Volk erhalten? Das wäre als Beispiel für die Reichweite des Volksgedächtnisses von beträchtlichem Wert. Aber der papierne Stil der Sätze ist von aller volkstümlichen Erzählweise so himmelfern, daß der Zweifel an ihrer Echtheit voll berechtigt erscheint. Der Forscher wird an einem solchen Stück kopfschüttelnd vorübergehn und sich höchstens den am Schluß dieser „Sage" auftretenden Zug von der Abwendung der Pest durch die mit silbernem Pflug um das Dorf gezogene Furche als vielleicht volksechtes Motiv anmerken. — Doch sei zur Ehre der hier besprochenen Sammlungen vermerkt, daß solche Stücke von zweifelhaftem Wert auch bei Knoop nur einen verhältnismäßig kleinen Teil der Sammlungen ausmachen und bei Haas so gut wie ganz fehlen.

Noch in einem andern Sinne, als ich es eben tat, liegt es leider nahe, Sagensammlungen mit Herbarien zu vergleichen: sie bringen die einzelnen Stücke wie abgepflückte Pflanzen losgetrennt von ihrem Mutterboden; wir erfahren fast nie von ihrem eigentlichen Leben im Volke, nicht wer sie erzählt, nicht wann, wo, wem und zu welchem Zweck sie erzählt zu werden pflegen, nicht wie stark der Glaube an sie bei Erzähler und Hörern ist usw. Das, was ich die „Biologie der Volkssagen" nennen möchte, kommt in allen vier vorliegenden Sammlungen zu kurz. Meyer verrät uns in seiner (ebenfalls plattdeutsch geschriebenen) Einleitung nur, daß er seine Sagen sämtlich aus mündlicher Überlieferung hat, und daß seine Gewährsleute auch die Stücke, die mit bereits gedruckten übereinstimmen, nicht aus Büchern, sondern aus der lebendigen Volksüberlieferung kannten; wer aber diese Gewährsleute waren, in welchem Grade ihre Bezeichnung als „de oln Lüd" wirklich zutrifft und dgl., erfahren wir nicht. Haas und Knoop bringen, soweit sie nicht aus gedruckten Quellen schöpfen, meistens den bloßen Vermerk „mündlich", oder wo sie ihre Gewährsleute nennen, erscheinen mit wenigen Ausnahmen Lehrer, Pastoren, kleine Beamte und dergleichen, d. h. auch wieder nur Mittelspersonen, Sammler im engeren Kreis; eine lebendige Fühlung mit dem erzählenden Volk wird uns kaum je vermittelt. In keiner der vier Sammlungen findet der Forscher z. B. Angaben darüber

(wie übrigens auch sonst kaum irgendwo), ob und wie weit das erzählende Volk selber etwa zwischen Sagen, Märchen, Schwänken scheidet, ob es für diese verschiedenen Arten von „Vertelln" verschiedene Namen hat, oder ob es wenigstens in ihrem Verhältnis zum Wirklichkeitsproblem Unterschiede empfindet. Und doch wären uns Antworten auf alle solche und ähnliche Fragen, lebendige, möglichst anschauliche Schilderungen des Lebens dieser Erzählungen im Volke fast noch mehr wert als die Aufzeichnung immer neuer Varianten der doch meistens durch ganz Deutschland verbreiteten Sagen.[1]

Damit kommen wir zu einer weiteren Frage: soll der Sagensammler sein Material mit vergleichenden und erklärenden Anmerkungen versehen? Meyer hat auf alles derartige verzichtet, druckt aber als einen gewissen Ersatz dafür die in sein Gebiet fallenden Sagen aus Müllenhoffs Sammlung in einem Anhang ab. Haas und Knoop merken zu ihren Sagen Parallelfassungen aus benachbarten Gebieten an und gehn beide gelegentlich auch auf Fragen nach der Entstehung und Erklärung von Sagen ein. Das scheint mir durchaus im Interesse nicht nur der Forschung, sondern auch des weiteren Leserkreises zu liegen. Es ist ja klar, daß der Sammler nur dann das rechte Verständnis für sein Material haben, es auch nur dann in manchen Einzelheiten richtig bewerten kann, wenn er sich auch außerhalb der Grenzen seines engeren Sammelgebietes umgeschaut hat; man wird sich also über die Verbreitung seiner Sagen in der weiteren Nachbarschaft dieses Gebietes, besonders über ihr Erscheinen in schwer erreichbaren Provinzialblättern und Heimatkalendern, gern von ihm belehren lassen (womit freilich nicht der seitenlangen Häufung von Varianten aus ganz Deutschland, wie sie manche der früheren Sammlungen bringen, das Wort geredet werden soll — für so etwas wäre heute wohl ein Anmerkungsband zu einer Mustersammlung aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet der rechte Ort);[2] und auch die Mitteilung all dessen, was sich etwa über die Entstehung und Erklärung einzelner Sagen aus den örtlichen Verhältnissen oder anderen nur dem Sammler bekannten Umständen erkennen läßt, wird den Wert der Sammlung nur vermehren, vorausgesetzt allerdings, daß diese Mitteilung in dem wissenschaftlichen, kritischen Sinn geschieht, den die beiden verdienten Sammler sich in langjähriger liebevoller Beschäftigung mit ihrem Material erworben haben.

Die Anordnung der Sagen geschieht in allen vier Sammlungen nach inhaltlichen, nicht — wie es eine Zeitlang beliebt war — nach geographischen Zusammenhängen. Das ist im Interesse der Forschung nur zu begrüßen.*) Haas erleichtert überdies dem Parallelensammler das Auffinden bestimmter Motive in dankenswerter Weise durch Überschriften der

*) Daneben könnte der geographische Gesichtspunkt, der — besonders bei Häufung von Sagen an gewissen Stellen — für die Forschung doch auch wichtig werden kann, entweder in der Einleitung oder in einem Flurnamenverzeichnis im Anhang zu seinem Recht kommen.

größeren Abteilungen. Doch läßt sich auch bei Knoop und Meyer der Überblick über die Stoffgliederung mit geringer Mühe aus den Überschriften der einzelnen Sagen ablesen, und es würde mir verkehrt scheinen, hier Gleichmäßigkeit zu verlangen; mag es doch gerade empfindlichen Sammlern innerlichst widerstreben, dem lebendigen Reichtum ihres Materials durch ein allzu genau bezeichnetes Schachtelsystem Gewalt anzutun.

Was endlich den Inhalt der vier Sammlungen angeht, so ist es hier natürlich kaum mehr möglich, den Vergleich durchzuführen: Wenn die Haassche Sammlung mit 266 Nummern den drei anderen an Reichhaltigkeit weit voransteht, so verdankt sie das einmal dem größeren Umfang des Sammelgebiets; außerdem aber liegt in ihr, die bereits in zweiter Auflage erscheint, das Ergebnis einer besonders langen und gründlichen Sammeltätigkeit vor. Meyers Rendsburger Sagen sind durch die zahlreichen Beispiele lebendigen Spukglaubens der Gegenwart ausgezeichnet, vgl. bes. die Sammelnummern 93 „Wedderkamen“, 99 „Vörspökeln“, 100 „Vörbrand“, 104 „de Spinnfru“. Knoops Stargader Sagen haben als Stadtsagen notwendig einen nüchterneren Charakter, obgleich es vielleicht gelohnt hätte, auch die Kleinstadtbürger einmal nach Erzählungen von Vorspuk und Wiedergängern auszufragen; wie ja überhaupt der Sammler sich — ohne ängstliches Kleben am Schulbegriff der „Sage“ — gerade um die jüngsten und „modernsten“ Berichte besonders kümmern sollte, da sie den Volkskundler besonders tief in die lebendigen Regungen des heutigen Volksglaubens blicken lassen.

Anmerkungen.

[1] Vgl. die inzwischen erschienene, oben S. 25 Anm. genannte Arbeit von O. Brinkmann.

[2] Typenverzeichnisse und Variantensammlungen für die deutschen Volkssagen sind inzwischen von verschiedenen Seiten in Angriff genommen worden. Es wäre dringend zu wünschen, daß diese Arbeiten, zu einem einheitlichen Gesamtkatalog der deutschen Volkssagen zusammengeschlossen, in absehbarer Zeit wirklich erscheinen könnten!



Erklärung der abgekürzten Quellenangaben.

J. N. Ritter von Alpenburg, Alpensagen. Wien 1858.
B. Baader, Volkssagen aus dem Lande Baden I. Karlsruhe 1851.
K. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 2 Bände. Wien 1879.
A. Baumgarten, Aus der volkstümlichen Überlieferung der Heimat 1—3 (Linzer Musealbericht 23, 24, 29. 1862—70).
J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I—V. Leipzig 1913—1932.
A. de Cock en I. Teirlinck, Brabantsch Sagenboek 1—3. Gent 1909-12.
R. Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes. Gera 1871.
A. Engelien und W. Lahn, Der Volksmund in der Mark Brandenburg. Sagen, Märchen, Spiele, Sprichwörter und Gebräuche I. Berlin 1868.
K. Gander, Niederlausitzer Volkssagen. Berlin 1894.
G. Graber, Sagen aus Kärnten. 4. Aufl. Leipzig 1927.
N. Gredt, Sagenschatz des Luxemburger Landes. Luxemburg 1885 (Public. de la section hist. de l'institut de L. 37).
Brüder Grimm, Deutsche Sagen. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1891.
Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen. 31. Aufl. Berlin 1901.
A. Haas, Pommersche Sagen. 3. Aufl. Leipzig-Gohlis 1921.
A. Haas, Usedom-Wolliner Sagen. Stettin 1924.
E. Handtmann, Neue Sagen aus der Mark Brandenburg. Berlin 1883.
H. Harrys, Volkssagen, Märchen und Legenden Niedersachsens. 2 Bändchen. Celle 1840.
Chr. Hauser, Sagen aus dem Paznaun und dessen Umgebung. Innsbruck 1894.
M. Higelin, Die Sagen des Sundgaues. Altkirch 1909.
M. Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch. München 1899.
U. Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen. Berlin 1886.
J. Jegerlehner, Sagen aus dem Oberwallis (Schriften der Schweizer Ges. f. Volkskunde 9) Basel 1913.
O. Knoop, Volkssagen aus dem östlichen Hinterpommern. Posen 1885.
O. Knoop, Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen. Posen 1893.
O. Knoop, Posener Dämonensagen (Progr. des Gymn. von Rogasen Nr. 243) Rogasen 1912.
A. Kuhn, Märkische Sagen und Bräuche. Berlin 1843.
A. Kuhn, Westfälische Sagen, Gebräuche und Märchen. 2 Teile. Leipzig 1859.
A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. Leipzig 1848.
R. Kühnau, Schlesische Sagen. 4 Bde. Leipzig 1910—1913.
R. Kühnau, Mittelschlesische Sagen geschichtlicher Art. Breslau 1929.
L. Laistner, Nebelsagen. Stuttgart 1897.
L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx. 2 Bde. Berlin 1889.
E. Lemke, Volkstümliches aus Ostpreußen. 3 Hefte. Mohrungen 1884, 1887. Allenstein 1899.
K. Freih. von Leoprechting, Aus dem Lechrain. Zur deutschen Sitten- und Sagenkunde. München 1855.
A. Meiche, Sagenbuch des Königreichs Sachsen. Leipzig 1903.

H. Menges, Sagen aus dem krummen Elsaß. (Jahrbuch f. Gesch., Sprache u. Lit. Elsaß-Lothringens XXIII.)
F. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie. Bayrische Sagen und Gebräuche. 2 Bde. München 1848 u. 1855.
A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien II. Troppau 1867.
K. Plenzat, Sage und Sitte im Deutschherrenlande. Breslau 1926.
H. Plischke, Die Sage vom wilden Heer im deutschen Volke. Diss. Leipzig 1914.
F. Ranke, Die deutschen Volkssagen (Deutsches Sagenbuch 4) 2. Auflage. München 1924.
F. Ranke, Der Erlöser in der Wiege. Ein Beitrag zur deutschen Sagenforschung. München 1911.
F. Ranke, Volkssage I (Volkskundliche Texte, herausgeg. v. L. Mackensen, Heft 1) Leipzig 1934.
K. Reiser, Sagen, Gebräuche, Sprichwörter des Allgäus. 2 Bde. Kempten 1895—1902.
E. L. Rochholz, Naturmythen. Neue Schweizersagen. Leipzig 1862.
G. Schambach und W. Müller, Niedersächsische Sagen und Gebräuche. Göttingen 1855.
O. Schell, Bergische Sagen. Elberfeld 1897.
F. X. Schönwerth, Aus der Oberpfalz. 3 Bde. Augsburg 1857—1859.
W. Schwartz, Indogermanischer Volksglaube. Berlin 1885.
K. Seifart, Sagen, Märchen und Schwänke aus Stadt und Stift Hildesheim. Göttingen 1854.
E. Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle 1846.
A. Stöber, Die Sagen des Elsasses. Neue Ausgabe bes. v. C. Mündel. 2 Bde. Straßburg 1892 u. 1896.
L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 2 Bde. Oldenburg 1868.
J. M. Thiele, Danske Folkesagn. 2 Bde. Kopenh. 1818—23.
F. J. Vonbun, Sagen Vorarlbergs. 2. Aufl. Innsbruck 1889.
Walliser Sagen, gesammelt und herausgeg. von Sagenfreunden. 2 Teile. Sitten 1871.
O. Weddigen und H. Hartmann, Der Sagenschatz Westfalens. Minden 1884.
J. W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen. Leipzig 1845.
J. W. Wolf, Hessische Sagen. Göttingen 1853.
L. C. Wucke, Sagen der mittleren Werra. 2. Aufl. Eisenach 1891.
Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin 1891 ff.
J. V. Zingerle, Sagen aus Tirol. 2. Aufl. Innsbruck 1891.



Andere Arbeiten von Professor Dr. **Friedrich Ranke** aus dem Gebiet der deutschen Volkssagen:

Der Erlöser in der Wiege

Ein Beitrag zur deutschen Volkssagenforschung
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
München 1911.
78 Seiten. Geh. 2.80 RM.

„Die Arbeit bezeichnet eine wichtige Wendung in der deutschen Volkssagenforschung". Ilbergs neue Jahrbücher.

Die deutschen Volkssagen

(Deutsches Sagenbuch, in Verbindung mit Friedrich Ranke und Karl Wehrhan, herausgegeben von Friedrich von der Leyen, IV). Zweite verbesserte Auflage.
München 1924. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
299 Seiten. Geb. 4.50 RM., in Hlblwd. geb. 5.40 RM

„Die Einleitung ist ein kleines Meisterstück, ausgezeichnet durch klaren Blick für das Wesentliche, Feinheit der Beobachtung und schlichte Anschaulichkeit des Ausdrucks. Die guten Eigenschaften, mit denen der Verfasser sich einführt, verleugnet er nicht bis zu Ende."
Germanisch-Romanische Monatsschrift.

„Diesen Band las ich in einem Zuge bis zum Ende, was mir sonst noch bei keinem Sagenbuch gelungen ist. Ein Buch, das dem Kinde, dem Germanisten, dem Ästhetiker in gleicher Weise dient. Es macht jede Abhandlung und jedes Handbuch überflüssig. Kurzum, wir haben hier ‚das' deutsche Sagenbuch." Jugendschriften-Warte.

Volkssage I

(Volkskundliche Texte, herausgegeben von Lutz Mackensen, Heft 1) Eichblatt-Verlag (Max Zedler) Leipzig (1934)
93 Seiten. Geh. 1.40 RM.

„Die Auswahl der Sagentypen geschah mit der Absicht, einer volkskundlichen Arbeitsgemeinschaft einen möglichst vielseitigen Blick in das Leben, Wandern und Werden von deutschen Volkssagen zu vermitteln. — Gedacht ist an Arbeitsgemeinschaften an Universitäten, Lehrerhochschulen und höheren Schulen."

Ranke

ege

e ck).

RM.

Volks-
bücher.

en

nke
rich

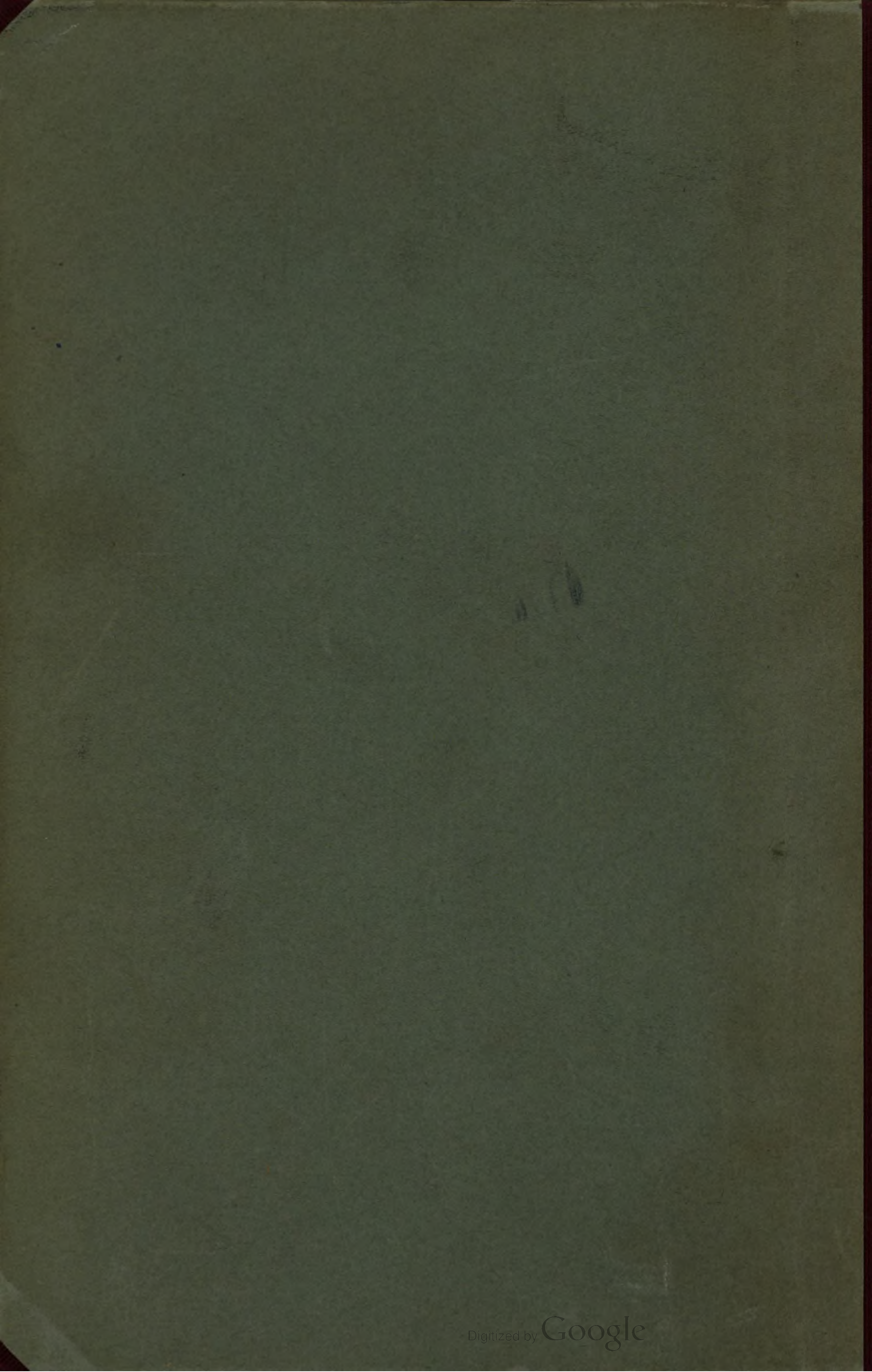
ung

RM

aren
ichte
enen

rift.
onst
nde,
acht
ben
rke.




Digitized by Google